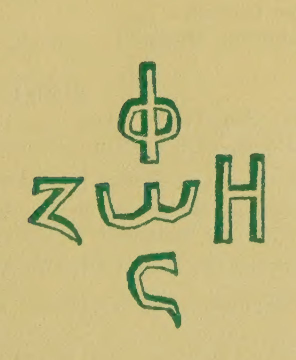
LVMIERE ET VIE

Le Mystère de la Sainte Trinité

II. Développements historiques



BIMESTRIEL 30 NOVEMBRE 1956

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1957 avec le n° 31.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18), 1955 (n° 19 à 24) et 1956 (n° 25 à 30) ainsi que les nos 8, 9, 10 11, 12..

— Nos cahiers paraissent cinq fois par an à partir du 1er janvier 1957.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	300 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3,50 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00
Pour l'Italie .... Pia Società San Paolo, via Pio X, 8 Roma, CCP 1.18976	2.600 L	4.000 L	600 L

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXX NOVEMBRE 1956

CHRONIQUES

LIVRES

A nos Lecteurs

Et voici que parait notre trentième cahier de Lumière et Vie. *Cinq ans déjà ont passé depuis le lancement de la Revue. Notre acte de confiance initial a été récompensé.* Lumière et Vie, *en émulation avec bien d'autres périodiques religieux, s'est constituée un public de lecteurs fidèles. Nous avons trouvé une certaine formule de publication. Nous savions dès le départ que cette formule était exigeante. Certains lecteurs de la première heure se sont découragés ; la chose est inévitable ; la majorité a persévéré ; de nouveaux lecteurs sont venus compenser les pertes faites en chemin, nous assurant ainsi une audience largement accrue. Les besoins des fidèles, dans l'Eglise, sont divers, comme sont diverses les cultures personnelles et les possibilités de travail. L'essentiel est que notre enseignement de la doctrine chrétienne ait rencontré son vrai public.*

Reconnaissons d'abord que souvent nous avons été en retard dans la sortie de nos cahiers. Notre Revue ne se consacre pas aux problèmes d'actualité, mais il reste que ces retards peuvent déconcerter nos abonnés. A l'avenir nous essayerons de régulariser nos parutions.

Notre tirage actuel nous permet de satisfaire à toute demande de cahiers parus ces dernières années. Seuls les cahiers 1 *à* 7 *inclus sont totalement épuisés. Pour tous les autres dont vous trouvez le titre dans les pages intérieures de la couverture, nous sommes en mesure de vous les fournir par retour de courrier.*

Avec ce cahier la plupart des abonnements se terminent. Comme chaque année, un certain nombre de lecteurs se sont déjà réabonnés. Nous demandons aux autres de bien vouloir le faire le plus rapidement possible, en mentionnant le numéro de référence de la bande d'envoi.

Comme nous le faisions pressentir dans notre cahier 24, nous avons décidé de publier maintenant 5 cahiers par an au lieu de 6. A celà il y a d'abord des raisons financières ; depuis le début de la revue, les seuls frais d'impression ont augmenté de 30 %. Comme nous ne désirons pas relever nos prix d'abonnement nous nous sommes ralliés à la solution de publier 5 cahiers par an. Des raisons de rédaction nous mènent aussi à la même solution. Beaucoup de nos collaborateurs sont des professeurs qui suivent les rythmes universitaires et la période des vacances complique notre travail de rédaction. Les 5 cahiers qui sortiront cette année seront probablement datés de février, avril, juillet, octobre et décembre. Vous en trouverez les titres à la page 3 de la couverture.

Nous serons toujours heureux de recevoir des suggestions de nos lecteurs et comme par le passé nous espérons contribuer à leur intelligence du mystère chrétien.

Une meilleure lecture de la Bible fait retrouver aux chrétiens d'aujourd'hui le sens de l'Histoire Sainte. Ils savent que le Dieu qui aime les hommes leur a parlé de manière progressive et sous forme d'événements décisifs préparant et réalisant leur salut. Les formes du culte liturgique laissent mieux découvrir leur valeur d'initiation concrète aux saints mystères. Rappel des merveilles de Dieu pour son peuple, accueil de la grâce dans l'épreuve présente, promesse et préfiguration de la parfaite communauté d'Amour. Mais cette consommation de l'histoire que chaque instant continue à mûrir est communication plénière de la vie intime de Dieu, dès maintenant inaugurée. Se peut-il qu'une conscience mieux informée des dimensions de ce monde et des tâches qui s'y imposent à eux, détournent les chrétiens de cette perle de l'Evangile ?

Jésus-Christ, le Sauveur, est venu révéler aux hommes le mystère des profondeurs de Dieu, pour les en faire vivre. Se mettant sur le même plan que Celui qu'Il nommait le Père, il disait pourtant s'en distinguer. Et dans ses dernières confidences aux Apôtres, il promettait un Autre Paraclet. La manifestation de sa propre personnalité donnait consistance à l'affirmation des deux autres. Le précédent cahier a souligné les caractères de cette révélation concrète, que l'on dirait presque occasionnelle, tant elle est éloignée de l'exposé d'un système. Il en a précisé le contenu, absolument étranger à toute spéculation philosophique, proprement judéo-chrétien. C'était réaliser, pour ainsi dire, dans la conscience croyante, le repérage du mystère à l'état naissant. Expression volontairement choisie pour évoquer le développement qui devait s'opérer dans le temps de l'Eglise.

Les exposés des plus simples catéchismes sur le mystère

primordial utilisent les notions de personne et de nature. On les chercherait vainement dans l'Ecriture, comme aussi l'affirmation explicite de la personnalité du Saint-Esprit. Cette remarque situe le problème auquel la présente livraison s'est d'abord attachée. Comment, dans quelles circonstances, avec quelles résistances, se sont peu à peu élaborées et fixées les formules dogmatiques nécessaires, sous la pression de l'hérésie, à la proclamation orthodoxe de la foi ?

Cette exigence de précision du langage s'est imposée dans la vie même de l'Eglise, sous des influences très diverses. Le R. P. Camelot, en s'attachant à l'œuvre typique du Concile de Nicée, *rappelle les recherches et les controverses qui le préparent et qui lui font suite. C'est l'évocation, une fois close l'ère des grandes persécutions, de la crise arienne si redoutable pour la foi. Il s'agit moins de revenir sur les étapes d'une histoire réservée à des spécialistes que de faire sentir au lecteur croyant comment le problème jaillit des plus anciennes formulations de la foi. On y notera, avec le souci de rester aussi près que possible de l'Ecriture, la nécessité pour l'Eglise d'assumer un vocabulaire nouveau. Recours à la Tradition, bien sûr, mais aussi aux efforts d'approfondissement des théologies. Entre des essais plus ou moins heureux, plus ou moins maladroits, l'Eglise discerne et retient ce qui lui paraît s'imposer pour garder et défendre le dépôt reçu.*

Mais c'est toujours la vérité de sa vie qui est en cause et les luttes doctrinales rejaillissent sur sa prière officielle. Dom Rousseau nous montre cette réaction du progrès théologique et des définitions conciliaires sur les formes de supplication et de louange de la liturgie grecque. En soulignant le rôle majeur des Pères cappadociens, il nous présente un magnifique florilège de textes où se développe l'invocation aux Trois Personnes. Liturgie Eucharistique, profession de foi de la consécration épiscopale, tropaires de la Pentecôte (qui est en même temps fête de la Trinité chez les Byzantins) : ces exemples, entre d'autres, rendront

sensible au lyrisme et à la richesse doctrinale de cette vénérable tradition.

La foi en quête d'intelligence éprouve aussi le besoin de s'exprimer dans une théologie plus structurée. Saint Thomas, continuateur de saint Augustin, en ce domaine comme en tant d'autres, a davantage exploité les ressources de ce qu'on a appelé « la théorie psychologique », bibliquement suggérée par le 1er chapitre de la Genèse sur la création de l'homme à l'image de Dieu. Il a su insister sur la prudence et la réserve avec lesquelles pareille recherche devait être conduite. Et nul n'a de manière plus décisive dénoncé la vanité de toute prétention démonstrative pour ce mystère essentiellement surnaturel. C'est le Père M. D. Philippe qui introduit à cette systématisation de saint Thomas. Lui laissant le plus souvent la parole, il nous présente d'abord la place et l'organisation de ce traité dans la Somme Théologique, puis choisit de s'arrêter plus spécialement à son premier moment, fondamental, le mystère des processions divines.

L'importance de ce dogme et de cette théologie trinitaires dans la vie proprement mystique a été envisagée sur un cas particulièrement représentatif, celui de Maître Eckhart. Il atteste le passage de la théologie à une prédication pour des âmes en quête d'une vie intérieure très nourrie de doctrine. A cette spiritualité trop longtemps déconsidérée par le seul examen des propositions condamnées, le R. P. Oechslin consacre une introduction nuancée. Reprenant les conclusions de travaux récents, il rappelle que l'étude des œuvres latines du théologien aide à mieux comprendre l'intention de certaines formules paradoxales du prédicateur. S'il est vrai que cette mystique est très intellectualiste, elle ne se limite pas à une spéculation sur le mystère de Dieu. Elle embrasse le tout de la vie chrétienne, liant intimement la charité envers le prochain à la vie trinitaire et l'expérience de l'unité du Corps mystique à l'expérience de la vie divine. Ainsi l'attention sera-t-elle attirée sur la sainte avidité de ces milieux fervents où

devaient se recruter ceux que l'on appelle « les amis de Dieu ».

Cet ensemble est complété par une chronique du R. P. Duquoc sur l'ouvrage récent de Welch : La Trinité dans la théologie contemporaine, *soulignant surtout la remise en valeur de ce mystère dans la théologie protestante depuis une quarantaine d'années.*

Et par là sont précisées la portée et les limites du sous-titre choisi pour ce cahier. On n'a pas voulu présenter une synthèse de l'histoire du dogme ou de la théologie, mais seulement retenir quelques aspects spécialement significatifs. Le champ reste ouvert à des approfondissements nécessaires : réflexions théologiques plus complètes exposant et comparant les diverses analogies invoquées par l'intelligence fructueuse de ce mystère, missions des Personnes divines et vie spirituelle, influence du dogme sur les courants d'idées philosophiques et, plus spécalement, sur la philosophie de M. Blondel. Puisse ce cahier contribuer, pour sa part, à éveiller l'intérêt sur la fécondité de ce mystère dans le temps de l'Eglise.

LE DOGME DE LA TRINITÉ

Origine et formation des formules dogmatiques

Le 19 juin 325, quelque trois cents évêques, réunis sous la présidence de Constantin à Nicée, dans la grande salle du palais impérial, condamnent les erreurs d'Arius et définissent solennellement leur foi :

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur de toutes choses, visibles et invisibles ; et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré du Père, fils unique (*Monogène*), c'est-à-dire de l'essence du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non pas fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre ; qui, pour nous les hommes et pour notre salut, est descendu, s'est fait chair et s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et viendra juger les vivants et les morts. Et au Saint-Esprit ».

« Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas, et : Avant d'être engendré, il n'était pas ; et : Il a été fait du néant ; ou qui disent : Le Fils de Dieu est d'une autre hypostase ou essence, ou qu'il est changeant et variable, — ceux-là, l'Eglise apostolique et catholique les anathématise ».

Telle est, au début du IVme siècle, la foi de l'Eglise ; telle est encore la nôtre, sans changement. Cette formule en effet est, à peu de choses près, celle par laquelle l'Eglise, en sa liturgie, chante sa foi au mystère du Dieu Trinité. Tout l'effort des Pères, des Docteurs, des théologiens, durant quinze siècles, n'a tendu qu'à l'expliciter et à en rendre raison. D'autre part, elle est aussi l'aboutissement d'une tradition, vieille déjà de trois siècles ; dans ses cons-

tructions, peut-être maladroites, on retrouve la structure et les lignes maîtresses du « Symbole des apôtres », le *Credo* baptismal ; on y reconnaît bien des formules et des expressions dès longtemps traditionnelles, voire bibliques. Mais qui pourrait nier que cette définition introduit dans l'expression de la foi des termes étrangers à l'Ecriture, empruntés à la philosophie grecque : essence, (*ousia*), hypostase, consubstantiel (*homoousios*) ? La foi de l'Eglise naissante s'exprimait en termes plus simples et plus concrets :

« Je crois que Jésus est le Fils de Dieu » (*Act.*, 8, 37)[1] ; « Jésus est Seigneur » (1 *Cor.*, 12, 2 ; *cf. Phil.*, 2, 11). « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Rom.*, 10, 9).

Et en sa teneur primitive, le *Credo* baptismal se lisait sans doute ainsi :

« Je crois en Dieu le Père tout-puissant,
et en son Fils monogène, notre Seigneur Jésus-Christ,
et en l'Esprit-Saint et en la résurrection de la chair dans la sainte Eglise catholique »[2].

Comment, de ces affirmations toutes simples, en est-on venu à la définition de Nicée, sur laquelle à leur tour les théologiens édifieront leurs grandioses architectures ? Le chrétien qui réfléchit sur sa foi ne peut manquer de se poser la question. Les pages qui suivent voudraient essayer d'y répondre brièvement, en marquant les étapes successives du développement du dogme de la Sainte Trinité, « la foi et l'espérance du chrétien » (Clément de Rome, *Ep. aux Cor.*, 58, 2).



Avant d'en venir à cette tâche, il est peut-être utile de remarquer que la foi du chrétien, même en ses affirmations les plus simples, pose en effet un problème à la réflexion la plus élémentaire du croyant, et qu'elle porte en elle-même le germe d'un développement. Car le chrétien doit tenir fermement deux vérités, qu'il a reçues toutes deux de l'Ecriture, et plus précisément du Nouveau Testament,

ou, pour mieux dire peut-être, qui lui ont été révélées dans la personne même du Sauveur, le Seigneur Jésus.

« Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé et organisé l'univers, qui a tout fait passer du non-être à l'être, qui contient tout, et seul ne peut être contenu ». Ainsi parle au milieu du IIme siècle un très simple chrétien de Rome, Hermas (*Pasteur*, *Mand.* I, 1). Il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et père de l'univers. La foi chrétienne reste fidèle au monothéisme qu'elle a hérité de l'Ancien Testament : « Ecoute, Israël : Yahvéh notre Dieu est le seul Yahvéh » (*Deut.*, 6, 4). Contre le polythéisme et contre tous les dualismes, le chrétien affirme l'unité de Dieu.

Vers le milieu du second siècle également, un texte anonyme qui est sans doute une homélie, peut-être prononcée à Corinthe, commence par ces mots : « Frères, nous devons considérer Jésus-Christ, comme Dieu, comme le juge des vivants et des morts » (*II Clém.*, 1, 3). Le Dieu unique des chrétiens est « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (*cf.* par ex. *II Cor.*, 1, 3). Jésus, le Christ, est Fils de Dieu, Seigneur (*Kyrios*), Dieu lui-même. Dès 111 ou 112, au dire de Pline le Jeune, les chrétiens de Bithynie se réunissent à jour fixe, avant l'aube, pour chanter des hymnes au Christ comme à un Dieu, *carmen Christo quasi Deo dicere* (Pline, *Epist.*, X, 96, 7).

Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, et Jésus, Fils de Dieu, est Seigneur et Dieu. La foi du chrétien maintient indissolublement ces deux affirmations. Mais comment peut-elle les tenir sans contradiction ? Comment les concilier sans péril de nier l'une ou l'autre ? C'est du cœur même de sa foi, ou mieux du sein même du mystère, que se pose pour le chrétien cette question, qui va engager toute la recherche théologique, *fides quaerens intellectum*.

Au vrai, il y a ici deux problèmes, étroitement connexes, mais distincts : comment Jésus peut-il être Dieu comme le Père, sans que cela porte atteinte à l'unité de Dieu ? Comment peut-il être à la fois Verbe et chair, Dieu

et homme ? Problème trinitaire et problème christologique, comme disent les modernes, — ou, pour reprendre le vocabulaire ancien, problème de la « théologie », et problème de l'« économie ». Ils se rejoignent, et les trois premiers siècles les distinguent mal ; le IVe siècle sera le siècle des grandes controverses et des grandes définitions trinitaires, le Ve sera le siècle de la christologie.

Pour nous en tenir au problème trinitaire qui nous occupe ici, il s'agissait pour les Pères de maintenir l'unité divine, sans pour autant atténuer la distinction entre le Père et le Fils ; et d'autre part, d'affirmer cette distinction sans pour autant compromettre la parfaite égalité du Père et du Fils. Un texte tardif, le symbole dit « de saint Athanase »[3], pose exactement le problème quand il dit : « *neque confundentes personas, neque substantiam separantes* », ne pas confondre les personnes, ni diviser (l'unité de) la substance.

On n'oubliera pas que les premiers docteurs chrétiens n'auront pour résoudre ces problèmes qu'un vocabulaire encore fluent et hésitant, et même des concepts encore à peine élaborés et mal définis, qu'ils ne sont pas sans subir l'influence des philosophies grecques ambiantes qui ne se prêtent pas toutes également à exprimer le mystère chrétien. On ne s'étonnera pas qu'ils puissent avoir des formules maladroites qui trahissent une foi peut-être entière. Mais si ces formules se durcissent au point de négliger un autre aspect, complémentaire et nécessaire, du mystère, on glisse dans l'erreur, et bientôt dans l'hérésie. Dès le IIe siècle, les évêques n'ont pas failli à leur mission de gardiens du dépôt, et au-delà des controverses et des querelles, ils maintiennent intact le difficile équilibre de la foi, et réussissent à exprimer cette foi en des formules qui la traduisent adéquatement et éliminent tout risque d'erreur. C'est l'histoire de ces efforts, de ces luttes, de ce développement, que nous essaierons de rappeler ici. Notre

exposé suivra le déroulement même des faits, et se poursuivra en cinq étapes :

— 1. Foi et théologie aux IIe et IIIe siècles.
— 2. L'arianisme et la foi de Nicée (325).
— 3. De Nicée à Constantinople.
— 4. La question du Saint-Esprit.
— 5. Le Concile de Constantinople (381).

1. *Foi et Théologie aux IIe et IIIe siècles.*

Chronologiquement, c'est dans une perspective proprement christologique que le problème s'est d'abord posé, et c'est la divinité du Christ et son égalité avec le Père qui furent directement menacées. Ainsi firent, à la fin du IIe siècle, Théodote de Byzance, qui vint enseigner à Rome où il fut excommunié par le pape Victor (189-199), puis un autre Théodote, puis Artémon ou Artémas. En faisant du Christ un homme ordinaire (*psilos anthrôpos*), qui lors du baptême dans le Jourdain a été rempli par la puissance (*dunamis*) de l'Esprit de Dieu, et fut dès lors adopté par Dieu pour son fils, ces docteurs rejoignaient les erreurs des judaïsants, de Cérinthe et des ébionites, les mythes gnostiques et les légendes païennes des héros fils de dieux ; ils résolvaient le problème en sacrifiant un de ses éléments, et ruinaient totalement le mystère chrétien.

Un écrit anonyme, conservé par Eusèbe (*Hist. Eccl.* V, XXVIII), et qui pourrait être de saint Hippolyte, montre que l'erreur d'Artémon est contredite par « les Ecritures divines », et par « les écrits de certains frères », Justin, Miltiade, Tatien, Clément, Irénée, Méliton et les autres, qui « tous proclament le Christ Dieu et homme », et « en parlent comme de Dieu ». Il remarque aussi que les disciples d'Artémon, « rejetant la règle de l'ancienne foi », font appel aux philosophes, Aristote ou Théophraste, et, aux textes de l'Ecriture qu'on leur objecte, répondent par « un syllogisme conjonctif ou disjonctif ». Ce caractère rationaliste de l'adoptianisme est à souligner en effet ; on

le retrouvera chez Paul de Samosate et plus tard dans l'arianisme. Ici et là l'unité et l'égalité du Christ avec le Père sont gravement compromises, sinon expressément niées.

Si l'adoptianisme pouvait attirer certains esprits par son allure scientifique qui évacuait tout mystère, la réflexion chrétienne pouvait d'autre part être tentée de sauvegarder l'unité divine (la « monarchie », comme on disait) aux dépens de la pluralité. C'était peut-être la solution la plus facile, celle qui, au dire de Tertullien séduisait d'emblée les âmes simples, « qui sont toujours la majeure partie des croyants » (*Adv. Prax.*, 3, 1). Comme dira Origène, « ils ne veulent pas paraître affirmer deux dieux ; ils ne veulent pas nier la divinité du Sauveur ; alors ils en viennent à n'admettre plus que deux noms et une seule personne » (*In Titum ;* P.G., XIV, 1304). Si Jésus est Dieu comme le Père, ne sont-ils pas l'un et l'autre comme des noms, des « modes », des apparitions successives du même et unique Dieu ?

Noet, de Smyrne, disait ainsi que « le Christ est le Père lui-même, et c'est le Père lui-même qui est né, qui a souffert, qui est mort... C'est le Père qui est le Christ, lui qui est le Fils, lui qui est né, lui qui a souffert, lui qui s'est ressuscité lui-même » (D'après Hippolyte, *Contre Noet*, 1, 3). Les historiens ont donné à cette théologie le nom de *patripassianisme*, ou de monarchianisme patripassien. L'expression est inspirée de Tertullien, qui résume ainsi le système qu'il réfute : « *Itaque, post tempus, Pater natus et Pater passus* » (*Adv. Prax.* 2. *Cf.* 1 : « (*Praxeas*)... *Patrem crucifixit* »).

Noet doit avoir enseigné vers la fin du IIe siècle. D'Asie, où il avait été excommunié par le *presbyterium* de Smyrne, qui lui oppose la règle de foi, sa doctrine fut apportée à Rome par Praxéas ; elle se répandit jusqu'en Afrique, où Tertullien devait un peu plus tard la réfuter vigoureusement (*Adversus Praxeam*, vers 213). A Rome encore, Sabellius devait lui donner une forme plus subtile et plus

savante : Dieu se révèle tour à tour en trois *prosôpa* distincts, manifestations successives du Dieu unique, qui est à la fois Père et Fils (*huiopatôr*) ; ainsi le Dieu unique se manifeste sous la figure (*prosôpon*) du Père quand il crée le monde et donne la Loi, sous la figure du Fils comme rédempteur depuis l'incarnation jusqu'à l'ascension, et depuis comme Esprit dans l'œuvre de la sanctification (v. p. ex. S. Epiphane, *Haer*. 62 ; P.G. 41, 1052-1061). Dans cette théologie *modaliste*, que reprendra Marcel d'Ancyre au IVe siècle, la distinction des personnes est totalement abolie.

★

On a vu la réaction de l'Eglise, et singulièrement de l'Eglise romaine : le pape Victor excommunie Théodote, et Calliste Sabellius[4]. Les théologiens les plus savants de l'époque, Hippolyte à Rome, et Tertullien à Carthage, réfutent adoptianistes ou modalistes. Ces réfutations, on l'a vu, s'appuient sur l'Ecriture et sur la Tradition ; mais elles s'inspirent aussi d'une théologie, dont il nous faut parler maintenant, car elle ne sera pas sans influencer le développement ultérieur du dogme : nous faisons allusion à la théologie du *Logos*.

La Révélation elle-même avait livré à la pensée chrétienne le terme et la notion de *Logos* (parole, verbe) : on le lit à la première ligne de l'Evangile de saint Jean (1, 1 et 14 ; *cf. I Jo.*, 1, 1 ; *Apoc.*, 19, 13)[5].

Ce serait une erreur de chercher à le comprendre autrement que dans le contexte biblique de la Parole de Dieu[6], parole créatrice, vivante et source de vie (*cf. Ps.*, 33, 6 et 9, et *Gen.*, 1, 2), parole qui n'est pas seulement un enseignement, mais qui est une manifestation de Dieu, une présence de Dieu : pour la foi juive, la Parole, la *Memra*, tout comme la *Shekinah*, la Demeure, est un équivalent de la présence de Dieu parmi son peuple. La Révélation chrétienne, en saint Jean, montre que cette Parole est plus qu'une manifestation ou une présence de Dieu, mais qu'elle est une réalité historique, une *personne*. Eternellement, « au commencement », elle est en Dieu, près de Dieu, elle est Dieu, et dans le temps, elle s'est faite chair et a demeuré parmi nous. Jésus est la Parole de Dieu, apparue dans le temps et venue habiter parmi nous, mais subsistant éternellement

en Dieu. Le Nouveau Testament continue l'Ancien en le dépassant, il en réalise les promesses et les figures.

Soulignons ici l'originalité, biblique et chrétienne, du *Logos* de saint Jean, absolument transcendant par rapport aux autres *Logoi*. Remarquons aussi l'importance considérable de cette notion pour la théologie : le Fils de Dieu est son *Logos*, sa génération sera à concevoir d'après la production d'un verbe, selon le mode d'une génération intellectuelle. Cette analogie, qui devait se révéler féconde, ne sera exploitée que plus tard, par saint Augustin.

Mais ce terme biblique de *Logos*, parole, va rencontrer la notion hellénique de *Logos*, parole, mais aussi raison, ordre, proportion : peu de mots sont aussi profondément grecs que celui-là.

Il apparaît en particulier chez Héraclite, chez Platon (*Tim.*, 29 a ; *Soph.*, 265 c), chez les Stoïciens, pour qui il désigne la raison divine, immanente au monde, principe ordonnateur du *cosmos*. Il apparaît surtout chez Philon, ce juif d'Alexandrie, profondément croyant du reste, qui interprète l'Ecriture selon les cadres de la philosophie hellénistique. Sa philosophie religieuse dualiste cherche des intermédiaires entre Dieu et le monde : *le Logos*, la Parole de l'Ancien Testament, et le *Logos* des stoïciens et des platoniciens, est pour lui cet intermédiaire, le démiurge par lequel Dieu crée le monde, par lequel aussi l'esprit de l'homme peut contempler le Dieu inconnaissable. Ce *Logos* est une abstraction métaphysique, colorée de préoccupations authentiquement religieuses et d'un vocabulaire biblique, mais il n'est pas une personne, il n'est pas Dieu. Il y a donc une différence radicale entre ce concept par lequel l'homme essaie de retrouver de l'ordre dans le monde et de remonter jusqu'à Dieu, et l'apparition historique du Verbe fait chair, qui a un nom, Jésus-Christ (*cf.*, *Jo.*, 1, 17).

Il était peut-être utile de faire ces remarques, pour souligner l'originalité du *Logos* chrétien, et aussi pour laisser entendre que si de la rencontre d'une donnée biblique et d'une notion rationnelle peut naître une vraie et féconde théologie, la pensée chrétiennne devra faire subir une profonde purification de la notion grecque de *Logos* avant d'en faire une pièce maîtresse de sa spéculation.

Ainsi les apologistes du IIe siècle n'ont-ils peut-être pas bien vu que si le *Logos* pouvait utilement servir à rendre

raison de la foi chrétienne, il pouvait aussi receler quelque danger. Assurément, un saint Justin, un saint Théophile d'Antioche, un Athénagore, comme plus tard un Tertullien de Carthage ou un Hippolyte de Rome, ont à l'égard du mystère de la Trinité une foi sans défaillance. Les deux derniers, on l'a vu, réagissent vigoureusement contre le modalisme. Cette foi s'exprime souvent en formules heureuses, qui signalent un progrès marqué vers la précision de la pensée théologique. Ainsi Théophile est-il le premier à parler de *Trinité* (*Trias, Ad Autol.*, 11, 15). Athénagore marque fortement l'unité et la distinction entre le Père et le Fils :

« Le Père et le Fils sont un. Le Fils étant dans le Père et le Père dans le Fils, par l'unité et la puissance de l'Esprit, le Fils de Dieu est esprit et Verbe de Dieu... Qui donc, après cela, ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui admettent un Dieu Père, un Dieu Fils et Esprit-Saint, et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang ? » (*Legatio*, 10).

Pour saint Justin, Dieu est transcendant, invisible et ineffable, sans principe, *agennêtos* (c'est-à-dire à la fois non créé et inengendré) (*Apol.*, II, 6, 1-3 ; *Dial.*, 126, 2 ; 127, 1-2). Il se fait connaître par son Verbe, son Fils, par qui il a fait toutes choses (*Cf. Jo.*, 1, 3 ; *Col.*, 1, 16 ; *Hébr.*, 1, 2). Ce Verbe est distinct du Père, non pas nominalement, d'une distinction de raison, comme la lumière est distincte du soleil, mais numériquement (*Dial.*, 56, 11 ; 128). Tout modalisme est par avance écarté. Distinct du Père, le Verbe apparaît, à la différence du Logos impersonnel des Stoïciens, comme un être personnel, Fils de Dieu, égal à Dieu, Dieu lui-même (*Dial.*, 58, 9). « Le Père de l'univers a un Fils, qui est Verbe, premier-né de Dieu, et Dieu » (*Apol.*, I, 63, 15). « Nous adorons et nous aimons, après Dieu, leVerbe, né de Dieu inengendré et ineffable » (*Apol.*, II, 13, 4). Au Verbe, né de Dieu, le chrétien rend la même adoration et le même amour qu'à Dieu lui-même. De la vie et de la piété chrétienne, la réflexion théologique dégage à la fois la distinction des personnes et leur unité. Au IVe siècle, le même raisonnement servira à établir que

le Saint-Esprit, « adoré et glorifié avec le Père et le Fils », leur est consubstantiel.

La génération du Verbe est toute spirituelle, sans diminution ni altération de la substance du Père, comme une flamme s'allume à une flamme, sans diminuer celle à laquelle est allumée, ou comme la parole (le verbe) proférée, est engendrée sans diminution du verbe qui est en nous (*Dial.*, 61, 2).

Cette génération est éternelle : le Verbe n'est pas créé, car, dès le commencement, Dieu, qui est un esprit (*noûs*) éternel, avait lui-même en lui le Verbe (*logos*), étant éternellement « raisonnable » (*logicos*) »[7]. Dieu ne saurait être sans son *Logos*, et celui-ci est donc éternel comme lui. Origène plus tard fera un raisonnement analogue :

« Jean nous enseigne que Dieu est lumière, et Paul que le Fils est le rayonnement de la lumière éternelle. Or, de même que la lumière ne saurait exister sans rayonnement, de même aussi on ne peut concevoir sans le Père le Fils qui est l'empreinte de sa substance, son Verbe et sa Sagesse. Comment donc oser prétendre qu'il fut un temps où le Fils n'était pas ? C'est dire équivalemment qu'il fut un temps où la vérité n'était pas, où la Sagesse n'était pas, où la Vie n'était pas... » (*Peri Archôn*, IV, 28). Le Logos coexiste éternellement au Père.

Cependant, cette théologie du *Logos* ne va pas sans quelques inconvénients. Saint Justin écrit : « Le Verbe est engendré avant toute créature (*cf. Col.*, 1, 15) ; il existe avec Dieu et est engendré avant toute créature, lorsqu'au commencement, il (Dieu) fit et ordonna par lui toutes choses » (*Apol.*, II, 6, 3). N'est-ce pas mettre la génération du Verbe en relation avec la création, et laisser entendre que le Verbe, caché en Dieu, ne se manifeste comme personne agissante qu'au moment de la création[8] ?

Ce que Justin ne dit pas, Théophile d'Antioche le dit expressément. Pour expliquer la génération du Verbe, il recourt à des formules stoïciennes, et parle du *Logos*, d'abord « inférieur », immanent, (*Logos endiathêtos*), puis « proféré » ensuite (*Logos prophoricos*), émis par Dieu avant la création, pour être son aide dans les œuvres de

la création (*Ad Autol.*, II, 10, 22). Il y aurait ainsi deux états successifs du Verbe, et comme une seconde génération au moment de la création. C'est compromettre l'immutabilité divine et l'éternité du Verbe. Tertullien sera plus net encore. Son latin a deux mots pour traduire Logos : *ratio*, raison, et *sermo*, parole. Avant la création du monde, Dieu existait seul ; mais il n'était pas solitaire, il avait sa *ratio*, le Verbe intérieur et immanent. Pour créer le monde, Dieu profère son *sermo*, « *ipsum protulit sermonem* », en qui étaient contenues les espèces et la substance de tous les êtres ; c'est le même Verbe, qui alors seulement apparaît comme Fils. Quand Dieu dit : « *Fiat lux* », alors c'est la parfaite génération du Verbe : « *Haec est nativitas perfecta sermonis* » : d'abord formé pour la pensée sous le nom de Sagesse, il est engendré pour l'opération. Procédant de Dieu, il devient Fils et Dieu devient vraiment Père... (*Cf. Adv. Prax.*, 7).

Nous reviendrons plus loin sur la théologie de Tertullien pour en souligner les mérites, mais il faut reconnaître que, comme celle des apologistes grecs, sa théologie du *Logos* est bien décevante, sans doute parce qu'elle n'a pas su critiquer et purifier assez la philosophie qu'elle utilisait. On pourrait faire des remarques analogues à propos de saint Hippolyte, ce savant théologien et exégète, qui écrit à Rome dans la première moitié du IIIe siècle[9]. Hippolyte lutte contre le modalisme, qui semble représenter une tendance romaine. Il doit donc affirmer la distinction des personnes, mais il n'évite pas toujours l'autre danger. Hippolyte a pu être accusé par le pape Calliste de « dithéisme », sans que nous sachions très bien ce que recouvre cette expression. Il est certain, en tout cas, à lire le fragment *Contre Noet*, que pour Hippolyte aussi la génération du Verbe s'accomplit en plusieurs étapes, et qu'elle n'est achevée que par l'incarnation (*C. Noet*, 10, 15). Et si on voulait être tout-à-fait complet, il faudrait s'arrêter aussi à Novatien, le premier théologien romain à écrire en latin (vers 250). Il demeure dans la même ligne de pensée,

et distingue lui aussi génération et naissance (*De Trin.*, 31) ; mais il ne semble plus distinguer de phases successives à l'intérieur de l'être de Dieu. La pensée et les expressions se sont précisées.

S'il faut signaler les imprécisions d'une pensée qui se cherche encore, il faut aussi faire justice à un homme comme Tertullien, et rappeler le service inappréciable qu'il a rendu à la théologie latine en lui fournissant d'emblée une terminologie qui sera, dès le principe, quasi définitive. Ce n'est pas le lieu de montrer ce que Tertullien doit ici à sa formation de rhéteur et de juriste, comme à sa culture philosophique. A la langue du droit comme à celle de la philosophie, il emprunte les termes de *persona* et de *substantia*, qui acquièrent dès lors grâce à lui droit de cité dans l'Eglise latine. Telles formules de saint Léon ou du symbole *Quicumque* viennent en droite ligne de Tertullien. Résumons ici à grands traits sa théologie trinitaire, telle qu'il l'expose dans son traité contre le modaliste Praxéas.

Il n'y a qu'un seul Dieu, dans l'unité de sa substance, *per substantiœ unitatem*, mais « le mystère de l'économie divine » dispose et distribue cette unité en trinité, *unitatem in trinitate disponit*. En cette trinité, il y a égalité de substance, d'état, de puissance, mais diversité et hiérarchie des propriétés qui distinguent les personnes (nous glosons ainsi les mots difficilement traduisibles de *gradus, forma, species*). Il y a ainsi pluralité sans division, *numerus sine divisione* (*Adv. Prax.*, 2). Le Fils est de la substance du Père ; ils sont l'un et l'autre, avec l'Esprit, d'une même substance, *unius substantiœ* ; aussi sont-ils inséparables et sans différence. Le Fils sort du Père, comme le rayon du soleil, comme le fleuve de la source, comme la plante de la semence. Et le Saint-Esprit, « le troisième après le Père et le Fils »[10], est le fruit qui sort de la plante, le ruisseau qui sort du fleuve, la lumière qui sort du rayon... Il y a donc entre le Père et le Fils, unité de substance, et distinction personnelle dans la relation d'origine. « Quand je dis le Fils, je dis un autre que le Père, non pas au titre de la substance, mais à celui de la personne ; entre eux, il y a distinction, mais non division » (*Ib.*, 12).

L'Ecriture nous révèle les propriétés caractéristiques de chaque personne : « Unamquamque *personam* in sua *proprietate* » *ib.*, 11), et partout « je trouve une seule substance en trois (personnes) unies entre elles », « *unam substantiam* in tribus cohaerentibus » (*ib.*, 12).

Et plus tard, Tertullien parlera de « la Trinité de l'unique divinité, le Père et le Fils et l'Esprit-Saint » (*De Pudicitia*, 21).

Il est impossible d'exposer ici avec quelque détail la pensée d'Origène sur la Trinité[11], pensée trop riche et trop souple pour pouvoir être ramenée à quelques formules. Mais on ne peut se dispenser de montrer comment le docteur alexandrin est un témoin fidèle de la tradition et en même temps un théologien très personnel. Tradition et théologie, ce sont là les deux axes du développement dont nous essayons de retracer les étapes.

De la « tradition apostolique » et de la règle de foi, Origène tient qu'il y a un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toutes choses, — le Seigneur Jésus-Christ, envoyé par le Père à la fin des temps, et le même aussi, qui avant toute créature est né de Dieu. — Au Père et au Fils la tradition associe en honneur et dignité le Saint-Esprit (*Peri Archôn*, I, préf., 4. — On sait que cette préface expose « l'enseignement ecclésiastique, transmis par les apôtres selon l'ordre de la succession légitime, et conservé jusqu'à ce jour dans l'Eglise », et le distingue des questions laissées à la libre discussion du théologien qui recherche le « pourquoi » et le « comment ». Tradition et théologie...)

Le théologien qui tient fermement les affirmations de la foi commune, doit faire face au modalisme, à ces hérétiques qui ne reconnaissent au Verbe aucune réalité (*hypostasis*), et ne peuvent expliquer en quoi consiste son essence (*ousia*) (*In Joann.* 1, 24 [23])[12]. Aussi faut-il dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois *hypostases*, c'est-à-dire trois réalités concrètes, distinctes et subsistantes (*In Joann.* II, 10 [6]). Ce mot d'*hypostase*, qui fait ainsi son apparition dans la théologie trinitaire, permet à Origène d'exprimer clairement ce qu'il tient de la révélation : le *Verbe* est *Fils*. Or le Fils est distinct du Père ; c'est précisément cette distinction et cette relation qui font qu'il est Fils ; s'il n'était pas distinct ni subsistant, il ne serait pas Fils (*Cf. In Joann.*, X, 37 [21]). Ainsi peut-il « sauvegarder l'unité dans la distinction » (*Cf. In Joann.*, II, 2).

Il va d'ailleurs plus loin dans l'affirmation de cette distinction, et n'a pas peur de parler de *deux Dieux*. Ainsi dans le *Dialogue*, récemment retrouvé, avec un évêque, Héraclide, qui semble avoir été suspecté de modalisme.

« Origène dit : ... Le Père est Dieu ?
Héraclide dit : Assurément.
Origène dit : Le Fils est distinct du Père ?
Héraclide dit : Sans doute. Comment être fils en étant en même temps Père ?
Origène dit : Tout en étant distinct du Père, le Fils est lui aussi Dieu ?
Héraclide dit : Il est lui aussi Dieu.
Origène dit : Et l'unité qui se réalise est celle de deux dieux ?
Héraclide dit : Oui.
Origène dit : Nous professons deux dieux ?
Héraclide dit : Oui, la puissance est une ».

(*Entretien d'Origène avec Héraclide*, éd. J. Schérer, Le Caire, 1949, pp. 123-125.)

« Deux Dieux et une puissance unique ». Si étrange que puisse être pour nous cette affirmation de *deux Dieux*, nous ne sommes pas loin ici de la formule qui sera classique : deux personnes, une nature.

Car Origène insiste aussi sur l'unité. Le Verbe est le rayonnement de la lumière du Père (*cf. Hébr.*, 1, 3) ; la lumière ne peut exister sans son rayonnement, de même que le Père ne peut être père s'il n'est le père d'un Fils. Or Dieu ne saurait changer, il est donc éternellement Père, et le Fils est éternel comme lui : on ne saurait donc dire qu'il fut un temps où il n'était pas (*Peri Archôn*, I, 2, 2 ; IV, 28 ; *In Jerem. hom.*, IX, 4). Entre le Père et le Fils, comme entre la lumière et le rayon, il y a unité de nature et de substance (*In Joann.*, X, 27 [21]). Origène a-t-il employé le terme, qui sera défini à Nicée, de *consubstantiel, homoousios ?* Le mot avait été déjà utilisé par les gnostiques, et il était et sera longtemps encore suspect de modalisme. Origène, on l'a vu, n'était pas modaliste ; des fragments, dont on ne peut absolument garantir l'authenticité et le sens, semblent indiquer qu'il a employé l'*homoousios*, et dans le sens nicéen.

Si fermement convaincu qu'il soit de la parfaite égalité du Père et du Fils, on ne peut cependant nier qu'Origène ait glissé vers un dangereux subordinatianisme. Le Fils a tous les attributs du Père ; comme le Père, il est la Sagesse, la Justice, la Vérité, la Royauté (*autosophia, autodikaiosunè, etc.*) ; mais il n'est pas *autotheos* ; il n'est pas *o Theos*, Dieu absolument il est simplement *theos*, Dieu par participation (*In Joann.*, II, 2 ; d'après *Jo.*, 1, 1). Il est l'image de la bonté de Dieu, mais pas le bien lui-même ; il n'est pas absolument bon (*Peri Archôn*, I, 2, 13)[13]. Il ne connaît pas parfaitement le Père, et le Père est « invisible au Fils » (*Peri Archôn*, I, 1, 8).

Ces textes sont pour le moins gênants ! Ils révèlent chez Origène un désaccord latent entre la foi du chrétien, et une théologie qui est encore maladroite quand il s'agit d'expliquer certains textes de l'Ecriture, de répondre aux accusations de polythéisme, de concilier la pluralité des personnes divines avec l'exigence absolue de l'unité et de la transcendance de Dieu. Peut-être aussi cette théologie reste-t-elle encore influencée par une vue platonicienne de l'univers, qui veut trouver un intermédiaire entre Dieu, l'*Un* absolu, et l'univers où règne la multiplicité (*In Joann.*, 1, 22).

Ce qui est certain, c'est que la foi d'Origène en la divinité du Verbe et sa génération éternelle reste entière, et que jamais les ariens ne se sont réclamés de lui ni de ces textes pour appuyer leur doctrine d'une création du Verbe dans le temps. La foi du chrétien et son sens des Ecritures furent ici plus sûrs et plus fermes que les expressions de son système théologique.



Origène mourut peu après 250, des suites des tortures qu'il avait endurées pour la foi (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 39, 5). Vers le même temps, l'Egypte connut une poussée nouvelle de modalisme ; le sabellianisme prend une forme évoluée et accentuée contre laquelle réagit l'évêque d'Alexandrie Denis. Celui-ci avait été, à la tête du didascalée, puis sur le siège épiscopal, successeur d'Héraclas, lui-même disciple d'Origène. Il intervient donc contre l'erreur modaliste. Mais il a, lui aussi, des formules maladroites, et, en Egypte même, on lui reproche, pour sauvegarder la distinction des personnes, de compromettre l'unité de la substance divine. C'est toujours le même problème auquel vient se heurter la réflexion théologique. Denis séparerait le Fils du Père, nierait son éternité et sa consubstantialité, il irait jusqu'à en faire une créature, différente du Père quant à l'essence (*kat'ousian*). L'affaire est portée à Rome, dont l'évêque alors s'appelait aussi Denis. Celui-ci écrit à son

homonyme d'Alexandrie une lettre qui constitue un document dogmatique de première importance (vers 260)[14].

Après avoir à nouveau condamné le sabellianisme, l'évêque de Rome condamne ceux qui « divisent la monarchie divine en trois puissances ou *hypostases* étrangères entre elles et séparées ». C'est « en quelque façon prêcher trois dieux ». Il condamne également ceux qui enseignent que le Fils a été créé et qu'« il fut un temps où il n'était pas ». Denis a le souci manifeste de maintenir l'unité divine, de « récapituler la Trinité dans l'unité », et d'affirmer la parfaite et éternelle égalité du Fils avec le Père. « Ainsi on sauvegardera la divine Trinité et la sainte prédication de la monarchie .».

Denis d'Alexandrie s'expliqua : sa foi à l'éternité du Verbe est entière, mais ses déclarations sur la génération et la consubstantialité[15] restent assez embarrassées.

On retrouve dans cette controverse les deux aspects de l'origénisme que nous avons signalés. Origène (et après lui Denis) tient fermement l'unité du Verbe avec le Père ; mais en affirmant d'autre part leur distinction, il risque de compromettre leur unité, dans la mesure où sa théologie serait quelque peu gauchie par le contexte platonicien de sa pensée, et, si l'on peut dire, par une vue « cosmologique » de la Trinité. En insistant sur le Verbe comme intermédiaire, et comme instrument du Père dans la création, cette théologie court le danger de ne pas marquer assez sa transcendance absolue par rapport à la créature, et sa parfaite égalité avec Dieu. La théologie d'Origène et de Denis n'est peut-être pas sur ce point à la mesure de leur foi. Il fallait que la théologie romaine vint ramener la Trinité à l'unité.

A ce moment de notre étude, nous pouvons en quelques mots faire le point du développement du dogme à la fin du IVme siècle, à la veille de la crise arienne. La distinction des personnes est acquise, et on a déjà donné droit de cité à des termes techniques comme *persona* et *hypostase* (ces

mots d'ailleurs feront encore difficulté au IVme siècle). — Le Verbe, né du Père, n'est pas une créature, il est égal et consubstantiel au Père (le mot *homoousios* n'est pas accepté de tous), vrai Dieu comme lui. — La personnalité du Saint-Esprit reste encore un peu en dehors des perspectives, non pas de la foi, mais de la théologie, qui ne s'est guère encore interrogée à son sujet.

2. *L'arianisme. La foi de Nicée.*

Au début du IVme siècle, vers les années 320, l'Eglise, sortie victorieuse de la persécution la plus sanglante qu'elle ait connue depuis les origines, et désormais autorisée et protégée par les Empereurs va connaître une crise interne extrêmement grave, qui non seulement va agiter et troubler l'Orient et l'Occident, mais qui risque de ruiner l'essence même du christianisme. Après la persécution de Dioclétien, l'arianisme est peut-être, avant le schisme et la Réforme, la tempête la plus dangereuse que l'Eglise ait eu à essuyer.

Nous n'avons pas à narrer ici le détail des faits, mais à montrer, à travers la complexité des événements, le développement de la doctrine. Nous n'avons donc pas à présenter le personnage d'Arius, ce prêtre d'Alexandrie, austère, pieux et savant, dont la prédication et l'enseignement ont grand succès dans la capitale égyptienne vers 320 (ou peut-être dès 323 seulement). L. Duchesne a résumé la doctrine d'Arius en quelques lignes qui disent tout l'essentiel, et qu'on nous permettra de citer :

« Dieu est un, éternel, inengendré. Les autres êtres sont des créatures, le Logos tout le premier. Comme les autres créatures, il a été tiré du néant et non de la substance divine ; il fut un temps où il n'était pas ; il a été créé, non pas nécessairement, mais volontairement. Créature de Dieu, il est le créateur de tous les autres êtres et ce rapport justifie le titre de Dieu qui lui est donné improprement. Dieu l'a adopté comme fils en prévision de ses mérites, car il est libre, susceptible de changer, et c'est par sa propre volonté qu'il s'est déterminé au bien. De cette filiation adoptive il ne résulte aucune participation réelle à la divinité, aucune vraie ressemblance avec elle.Dieu ne peut avoir de semblable. L'Esprit-Saint est la première

des créatures du Logos ; il est encore moins Dieu que lui. Le Logos s'est fait chair, en ce sens qu'il remplit en Jésus-Christ les fonctions d'âme ».

(*Histoire ancienne de l'Eglise*, II, p. 128.)

On le voit, Arius à son tour se trouve en face du problème auquel la réflexion chrétienne s'était déjà affrontée à plusieurs reprises. En face de l'affirmation de la *Trinité* des personnes, — affirmation fondamentale, donnée par l'Ecriture et la Tradition, par la règle de foi et le symbole baptismal, — comment maintenir l'unité divine et sa transcendance absolue ?

Pour éviter le modalisme qui absorbe le Fils dans le Père, certains, nous l'avons vu, n'avaient pas évité de subordonner le Fils au Père, d'en faire un *deuteros theos*, la première des créatures, ou même un homme adopté par Dieu. Origène, nous l'avons vu aussi, n'avait pas, malgré la profondeur de son sens religieux et chrétien, complètement échappé à tout subordinatianisme ; il repousse d'ailleurs fermement tout adoptianisme (p. ex. *Peri Archôn*, I, 2, 4 : « Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est »), et il a des affirmations qui contredisent par avance les formules d'Arius (p. ex. encore *Peri Archôn*, IV, 4, 1, 28 : « Nunquam fuit quando non fuit »). Un autre Alexandrin, Denis, dont on a parlé plus haut, avait envoyé son adhésion au concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate.

Bien qu'alexandrin et enseignant à Alexandrie, ce n'est pas à Origène et à la tradition alexandrine que se rattache Arius. Il avait été disciple de saint Lucien d'Antioche, un savant exégète, mort martyr en 312, dont les tendances rationalistes rappellent fâcheusement Paul de Samosate, et dont la théologie, autant qu'on peut la reconstituer[16], aboutit à nier pratiquement la divinité du Verbe, qui n'a pas toujours existé (« il fut un temps où il n'était pas »), et qui a été tiré du néant, engendré librement par le Père.

Arius, qui lui aussi était féru de dialectique, *dialecticotatos* (Sozomène, *Hist. Eccl.*, I, 15), part des présupposés de la philosophie religieuse hellénistique : Dieu est transcendant, inaccessible, inconnaissable, sans rapport avec le monde. Il faut donc trouver un intermédiaire, le *Logos*, pensée de Dieu, pensée créatrice, mais lui-même créé pour être le créateur de tous les êtres : c'est, poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences, la théologie du *Logos* des apologistes.

On sauvegarde ainsi l'unité divine (Arius écrira à son évêque Alexandre qu'il ne faut pas « diviser la monade »), mais en réduisant le mystère de la Trinité, mystère de l'égalité des trois personnes dans l'unique divinité. Les ariens ont beau faire appel à l'Ecriture

(p. ex. *Prov.*, 8, 22, ou *Jo.* 15, 28), c'est toute la foi chrétienne, et l'existence même du christianisme, qui est compromise.

Tout en conservant le vocabulaire chrétien, les formules d'Arius vont contre la règle de foi et la tradition de l'Eglise, elles ne respectent pas le secret de cette génération ineffable (Generationem ejus qui enarrabit ? » répéteront les Pères), plus encore, elles évacuent tout le mystère chrétien, qui n'est pas une explication du *cosmos*, mais un mystère de salut. Jésus de Nazareth est le vrai Fils de Dieu, absolument égal à son Père, Dieu lui-même. Car il est notre sauveur, et il ne peut pas nous sauver s'il n'est pas « vrai Dieu » : comment pourrait-il nous diviniser s'il n'est pas Dieu lui-même ? Tel est l'essentiel de l'argumentation de saint Athanase.

On pourra citer ici la réflexion d'Harnack : « Si la doctrine arienne avait réussi à l'emporter en terre grecque, elle aurait très vraisemblablement ruiné complètement le christianisme, c'est-à-dire qu'elle l'aurait dissous en une cosmologie et une morale, et elle aurait anéanti la religion dans la religion elle-même » (*Dogmengeschichte*, II, 4e éd., pp. 221-223).

L'arianisme est la dernière et la plus dangereuse réaction de l'hellénisme contre le christianisme. Il va contre le sens chrétien le plus authentique, et l'évêque Alexandre d'Alexandrie pourra appeler les ariens *christomaques*, ennemis du Christ. Si l'arianisme recrute des adhérents chez des intellectuels et des savants comme Eusèbe de Césarée, ou plus tard le sophiste Astérius, — ou chez des évêques courtisans comme Eusèbe de Nicomédie, Georges de Laodicée et quelques autres, — le peuple chrétien dans son ensemble ne fut jamais pour Arius.

Nous ne raconterons pas ici les réactions et oppositions que suscita l'enseignement d'Arius, sa condamnation par l'évêque Alexandre d'Alexandrie, ses intrigues auprès d'Eusèbe de Césarée de Palestine et d'Eusèbe de Nicomédie, ses « collucianistes », une nouvelle condamnation par un synode d'Alexandrie (début de 325), enfin l'intervention de Constantin, soucieux de sauvegarder l'unité religieuse de l'empire comme il en a restauré l'unité politique, et du

reste s'intéressant sincèrement aux affaires de l'Eglise. A ce moment, tout le monde en vient à désirer que la question soit tranchée par un concile général. Depuis longtemps se tenaient fréquemment des synodes locaux et provinciaux, à Rome ou à Carthage aussi bien qu'à Antioche ou à Alexandrie. Dans l'Empire unifié prend corps l'idée d'un concile universel.

On ne racontera pas non plus par le détail l'histoire du premier concile « œcuménique », la convocation par l'empereur, qui met à la disposition des évêques le *cursus publicus*, la composition de l'assemblée, qui compte quelque trois cents évêques, presque tous orientaux, la solennelle séance d'ouverture dans la grande salle du palais impérial de Nicée en Bithynie (20 mai 325), la présidence de l'empereur qui intervient activement dans les débats, la présence des légats de l'évêque de Rome, la condamnation et la déposition d'Arius qui doit partir en exil ainsi que deux évêques d'Egypte qui refusent de souscrire à la sentence.

Mais il est important pour nous ici de nous arrêter à la formule de foi qui fut élaborée, discutée, et proclamée à Nicée. Nous l'avons citée intégralement à la première page de cet article. On remarquera que c'était une innovation audacieuse que de vouloir ajouter quelque chose au symbole baptismal, et bien des évêques présents « conseillaient de ne rien innover contre la foi reçue dès l'origine... » (Sozomène, *Hist. eccl.*, 1, 17) ; mais il fallait pourtant couper court aux arguties et aux subtilités des ariens. Saint Athanase, qui assistait aux débats comme diacre de l'évêque d'Alexandrie[17], nous a donné de ces débats le récit d'un témoin averti, qui complète et corrige celui qu'Eusèbe de Césarée en avait donné dans une lettre à ses diocésains (Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 19-20 ; Eusèbe, dans Socrate, *Hist. Ecclé.* 1, 8). Eusèbe en effet avait d'abord proposé un texte, inspiré du *Credo* baptismal de son église, qui ne faisait que reprendre des expressions scripturaires ou traditionnelles : « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute

créature, engendré de Dieu le Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait... ».

Athanase remarque que ces expressions, toutes traditionnelles qu'elles sont, peuvent prêter à équivoque, et qu'en effet les partisans plus ou moins avoués d'Arius pouvaient les interpréter dans le sens de leur maître. Aussi, si on maintient certaines expressions scripturaires, « engendré, fils de Dieu, monogène », ou traditionnelles, « Dieu de Dieu, lumière de lumière », on en écarte certaines autres, qui pouvaient être comprises dans le sens arien : « premier-né de toute créature, avant tous les siècles », et même le terme *Logos*. On ajoute des précisions, devenues nécessaires : le Fils de Dieu est *vrai* Dieu, non pas nominalement ou par participation ; il est *engendré*, mais non pas *fait* (c'était là un des arguments favoris d'Arius : Dieu est inengendré ; si le Verbe est engendré, c'est une créature) ; et on précise le sens de cet *engendré* : c'est-à-dire « de la substance (*ousia*) du Père ». Les créatures en effet sont aussi « de Dieu », puisqu'elles ont reçu de lui leur existence, mais seul le propre Fils de Dieu est de la substance (ou essence) du Père : on écarte par là toute tentation de faire du Fils une créature.

Les évêques enfin en viennent à la formule définitive, qui « d'une façon plus claire et plus concise » résume tout ce qu'ils viennent de dire, et coupe court à toute équivoque. Le Fils est consubstantiel (*homoousios*) au Père. Voilà le mot décisif, qui définissait fermement la foi de l'Eglise, et coupait court à toutes les équivoques et à toutes les arguties, mais qui devait aussi déclencher des controverses qui allaient durer plus de cinquante ans !

En ce terme qui dès ce jour s'imposa à la foi des chrétiens, confluaient la tradition origénienne (ci - dessus, p. 21) et la tradition et la terminologie latine (ci-dessus, p. 20) : il semble en effet que c'est à l'évêque Ossius de Cordoue, qui jouait auprès de Constantin le rôle d'un conseiller ecclésiastique, qu'est due l'introduction de l'*homoousios* dans le *Credo* de Nicée. L'empereur lui-même y

tenait. Les ariens reprochent à ce mot de n'être pas dans l'Ecriture ; mais, leur rétorque Athanase, leurs impiétés non plus ne sont pas dans l'Ecriture (*Ep. ad Afros*, 6). Surtout ils trouvent à cette « identité de substance » une saveur de modalisme et de sabellianisme qui leur rend le mot suspect. Même des théologiens sincèrement orthodoxes quant au fond de la doctrine, comme saint Cyrille de Jérusalem, hésiteront à l'employer et chercheront toujours à l'atténuer de quelque façon.

Des modernes feraient sans doute au *consubstantiel* une autre objection. Ils lui reprocheraient aussi de n'être pas biblique, et surtout ils y verraient l'intrusion dans le christianisme d'un corps étranger, d'un terme emprunté à la philosophie grecque. Or il est bien visible qu'à Nicée ceux qui repoussaient l'*homoousios* étaient tout imbus de philosophie (ainsi Arius, Eusèbe de Césarée) ; ceux au contraire qui ont canonisé l'*homoousios* n'avaient aucun souci de philosophie et voulaient avant tout éviter l'hellénisation de la foi[18]. Pour les Pères de Nicée, pour saint Athanase, le *consubstantiel* apparaît comme le terme le plus approprié pour exprimer le donné de la foi, le mystère de Dieu, et pour le préserver des subtilités ariennes. En écartant l'idée d'une simple ressemblance, d'une unité purement morale entre le Père et le Fils, l'*homoousios* traduit au mieux les mots de l'Ecriture : « Le Père et moi nous sommes un. Tout ce qu'a le Père est à moi. Je suis dans le Père et le Père est en moi... » L'Eglise entend par là exprimer la transcendance absolue de cette unité entre le Père et le Fils, à laquelle est attachée sa foi.

Loin d'être une intrusion philosophique, un corps étranger dans la foi chrétienne, *l'homoousios* est le fruit de toute la tradition et de la foi antique : « Hoc est illud *homoousios*, dira saint Augustin, quod fides antiqua peperit » (*C. Maxim.* II, 14, 3).

Le *Credo* de Nicée est suivi d'une condamnation en forme d'anathème qui reprend expressément les termes d'Arius :

« Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas ; et : Avant d'être engendré, il n'était pas ; et : Il a été fait du néant ; ou qui disent : Le Fils de Dieu est d'une autre hypostase ou essence (*ousia*) [on remarquera l'équivalence des termes d'*ousie* et d'hypostase], — ceux-là, l'Eglise apostolique et catholique les anathématise ».

3. *De Nicée à Constantinople.*

Constantin et les évêques pouvaient croire que tout était fini, et la paix rétablie définitivement : « Dissentiments, schismes, troubles, mortels poisons de discorde, tout, par la volonté de Dieu, a été vaincu par l'éclat de la vérité. Le diable ne pourra plus rien contre nous ». Ainsi parlait Constantin dans la lettre qu'il écrivit aux Eglises après le concile (dans Socrate, *Hist. Eccl.*, I, 9). Au contraire les difficultés et les troubles allaient commencer.

L'œuvre de Nicée recelait en effet des germes de discorde qui allaient bientôt éclater. On peut en discerner de trois sortes.

L'incertitude du vocabulaire théologique. L'*homoousios* est au vrai un terme occidental, accepté par Alexandrie, mais pour les Orientaux il rappelle le souvenir fâcheux du Samosatéen, et il paraîtra toujours suspect de sabellianisme.

Le caractère de bien des évêques orientaux, Eusèbe de Césarée et les autres, intrigants et versatiles, qui après avoir donné leur signature à une formule se rétractent, et ne cessent de finasser et d'intriguer au gré des variations de la faveur impériale.

La politique impériale enfin. L'empereur a un louable souci d'unité. Constantin a eu raison de vouloir en finir, et en finir vite, avec Arius. La foi de Nicée est désormais un repère fixe au milieu de toutes les tempêtes. Mais quand les ariens réussiront à gagner la faveur de l'empereur et à le faire changer d'avis ? Dès 335, dix ans à peine après Nicée, Constantin rappelle Arius et exile Athanase.

Ce n'est pas notre propos ici de raconter le détail de ces cinquante-cinq ans de troubles violents, de discussions, de synodes et de conciles. On voit les formules de foi se succéder les unes aux autres sans discontinuer : on en comptera, si nous ne nous trompons, neuf jusqu'en 360 ! On voit se dessiner diverses tendances doctrinales : les *anoméens*, ariens radicaux, qui tiennent que le Fils est totalement dissemblable (*anhomoïos*) au Père ; les *homéousiens*, orthodoxes quant au fond, mais qui ont peur de l'*homoousios*, et

confessent que le Fils est, non pas identique au Père, mais seulement « semblable en substance » (*homoïousios*) ; les *homéens* se contentent d'affirmer qu'il lui est semblable (*homoïos*). Question de mots, discussions sur un *iota*, pensera-t-on ? Ils ne le pensaient pas, les évêques du IVme siècle, Athanase, Hilaire, Ossius, Basile, qui, dans la défection générale et la « déroute de l'orthodoxie », alors que « le monde s'étonne et gémit de se voir devenu arien » (Jérôme, *Adv. Lucif.* 19), préféraient subir les sévices, l'emprisonnement ou l'exil, plutôt que de renoncer à la foi de Nicée. Ils ne le pensaient pas non plus les chrétiens d'Alexandrie, qui, pour rester fidèles à la foi d'Athanase, souffraient persécution et supportaient les violences sanglantes de la police impériale. La foi de Nicée est la foi du peuple chrétien, et elle a eu ses martyrs[19].

On pourrait évoquer aussi l'activité déployée après 360 par les grands évêques que furent, en Orient, saint Athanase et saint Basile, en Occident, saint Hilaire, saint Eusèbe de Verceil et le pape saint Damase, pour pacifier les esprits, raffermir les hésitants, rallier les dissidents, rétablir l'unité. Il nous intéressera davantage ici de montrer rapidement quel fut leur rôle proprement théologique, et comment, à travers les difficultés de ces années si troublées, ils ont contribué à une pénétration plus profonde et à une formulation plus précise de la foi définie à Nicée.

Il s'agit au premier chef du vocabulaire théologique et des termes d'*ousie* (essence) et d'hypostase. *Hypostase* désigne, dans le langage courant, une réalité objective (ainsi dans l'*Epître aux Hébreux*, 11, 1 : la foi est l'*hypostase*, le ferme fondement de l'espérance). Le mot n'est guère employé dans le langage philosophique, grec, et là il est plutôt platonicien qu'aristotélicien. Il désigne un être subsistant, la substance sujet des attributs. Il exprime avec plus de précision qu'*ousia* une existence autonome, et on comprend qu'il ait évolué vers le sens de *personne*.

Pour les Pères de Nicée, nous l'avons fait remarquer, les deux mots sont synonymes : le Fils n'est pas d'une autre « hypostase ou ousie » que le Père. Saint Athanase lui aussi les identifie purement et simplement : « L'hypostase, c'est l'ousie, et elle ne signifie rien d'autre que l'être lui-même » (*Ad Afros*, 4). Cette terminologie coïncide avec les formules latines : à *hypostase* correspond exactement *sub - stantia*, comme à *ousie*, *essentia*[20]. L'unique *essence* ou *hypos-*

tase divine, tel sera le langage des latins, et en Orient de ceux qui s'en tiennent fidèlement à la terminologie traditionnelle consacrée à Nicée.

Mais une autre formule se fait jour, qui s'inspire d'Origène. Celui-ci prenait déjà *hypostase* dans le sens d'une *existence personnelle*, ou de *personne subsistante*. Il pouvait alors parler de *trois hypostases*, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit (*In Joann.*, II, 10 [6], 75), d'une essence (*ousia*) et de trois *hypostases* parfaites (*Schol, in Matth.* P. G. XVII, 309 d). Après lui, d'autres parlent de même, par exemple Denis d'Alexandrie (cité par saint Basile, *De Spir. S.*, 29) : « Si du fait qu'il y a trois hypostases, ils (les Sabelliens) disent qu'elles sont séparées, elles sont trois pourtant, même s'ils ne le veulent pas, ou bien alors qu'ils suppriment simplement la Trinité divine » (cité par S. Basile, *De Spir.*, *S* 29). Le mot d'*hypostase* lui paraît nécessaire pour sauvegarder la Trinité, et pourtant il n'entend pas que ces hypostases soient séparées.

Dès 358, un document, émanant des « homéousiens » réunis à Ancyre, explique la formule des trois hypostases en des termes qui font penser déjà à ceux de saint Basile :

« Les Orientaux appellent hypostases des personnes (*prosôpa*) subsistantes, les *propriétés* du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint existant et subsistant, sans dire que ces trois hypostases sont trois principes ou trois dieux... Ils distinguent les personnes (*prosôpa*) dans les propriétés de leurs hypostases, le Père subsistant dans l'autorité paternelle ; le Fils, qui n'est pas une partie du Père, mais qui est engendré parfait du Père parfait, et subsistant ; et enfin le Saint-Esprit, que l'Ecriture appelle le Paraclet, procédant du Père par le Fils, et subsistant » (dans Epiphane, *Haer.* 73, 16).

Quand en 362 quelques évêques se réunissent à Alexandrie autour d'Athanase pour décider quelle attitude ils prendraient à l'égard de ceux de leurs collègues qui par faiblesse avaient donné des gages à l'arianisme, le problème doctrinal est aussi abordé, et les tenants des deux formules s'affrontent : peut-on dire trois hypostases, ou faut-il s'en tenir à la stricte formule de Nicée : une hypostase ? Les uns et les autres s'expliquent, dans un esprit de franche compréhension (Athanase, *Tome aux Antiochiens*, 5). Parler de trois hypostases n'est pas tomber dans l'arianisme et nier l'unité de la Trinité ; dire une hypostase n'est pas verser dans le sabellianisme et sup-

primer le Père et le Fils. Les deux formules sont donc jugées l'une et l'autre acceptables à condition de les bien entendre, et dans le panégyrique qu'il fera plus tard de saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze pourra louer « le grand homme de Dieu, le véritable économe des âmes », d'avoir su amener les deux partis à se comprendre mutuellement, et en maintenant fermement l'accord sur la doctrine, de leur avoir concédé le libre usage du vocabulaire (Grég. Naz., *Or.* 21, 35).

Il faut convenir cependant que ceux qui préféraient parler de trois hypostases allaient plus loin dans l'approche du mystère. Ils reconnaissaient parfaitement, comme leurs interlocuteurs, l'unité absolue de l'*ousia* divine : le Père et le Fils sont *homoousioi*, et la foi de Nicée n'est pas mise en question. Mais en parlant de trois *hypostases*, ils soulignent en outre que cette unique *ousia* appartient à trois *personnes subsistantes*, qui subsistent chacune selon son mode propre. Ils évitent le sabellianisme, en parlant de trois *subsistants ;* ils évitent le trithéisme ou le subordinatianisme, en disant trois subsistants d'une unique essence.

A Alexandrie donc, on s'était séparé sur une tolérance réciproque. Il restait cependant à faire plus profondément l'unité et à réaliser un nouveau progrès doctrinal, en faisant accepter les trois hypostases aussi bien aux antiochiens fidèles au vocabulaire de Nicée, qu'aux latins pour qui trois hypostases ne pouvaient signifier que trois substances.

De la difficulté que posaient aux Occidentaux les trois hypostases, on a un écho dans les lettres que saint Jérôme écrivit en 376 ou 377 au pape saint Damase. Jérôme était alors en Orient, dans un désert non loin d'Antioche, et jusque dans sa solitude les moines venaient le sommer de prendre parti dans leurs querelles théologiques. Ils exigent de lui « le nom nouveau de trois hypostases ». Jérôme entend bien qu'ils comprennent par là « trois personnes subsistantes », mais il refuse de « professer sa croyance dans

les mêmes termes que les ariens ». Car

« quiconque dit qu'il y a trois choses, c'est-à-dire trois hypostases, sous le couvert de la piété s'efforce d'affirmer trois natures... Qu'il nous suffise de dire une seule substance, trois personnes subsistantes, parfaites, égales, coéternelles. Qu'on taise trois hypostases, s'il te plaît, et qu'une seule soit gardée... Ou si vous estimez bon que nous disions trois hypostases, avec leurs interprétations à eux, nous ne nous refusons pas, mais, croyez-moi, le poison est caché sous le miel... » (Jérôme, *Ep.* 15 ; trad. Cavallera).

Ces difficultés techniques, si l'on peut dire, étaient encore accrues du fait de la situation assez tendue alors entre l'Orient et Rome, entre saint Basile et saint Damase, au sujet de l'affaire compliquée et douloureuse qu'on appelle « le schisme d'Antioche ». Rome soutenait l'évêque Paulin, dont la nomination avait été irrégulière, et ne voulait pas entendre parler de trois hypostases. Nous n'avons pas à insister ici sur ces faits, mais il est bon de remarquer que nous sommes là en présence d'une manifestation significative de ces malentendus qui ne vont pas cesser de s'accumuler entre l'Orient et l'Occident. On ne parle pas la même langue !

Le pape Damase ne répondit pas à saint Jérôme. Sans doute voulait-il éviter de prendre parti sur ce point litigieux. L'équivalence des deux vocabulaires devait d'ailleurs s'établir bientôt, non sans des hésitations dont témoigne encore saint Augustin (voir p. ex. *De Trin.*, VII, 4, 7-9; et *cf.* V, 8, 9). On dira en latin, *una substantia, tres personæ ;* ou, plus tard, et mieux : *una natura, tres personæ.*

En Orient, c'est à saint Basile surtout que revient le mérite d'avoir su préciser et expliquer le sens de la formule « une ousie, trois hypostases » et par là de la faire accepter de tous. En même temps, l'évêque de Césarée fait faire un net progrès à la *théologie* de la Trinité.

Il faudrait citer longuement ses lettres, par exemple la 38me à Grégoire de Nysse, la 236me à Amphiloque d'Iconium. On en retiendra que Basile distingue de l'*ousia* ou essence l'hypostase « propre et singulière », qui exprime

les *propriétés* distinctives de chacune des trois personnes divines. C'est en affirmant son caractère d'*hypostase*, c'est-à - dire de réalité subsistante, qu'on pourra parler de *personne* (*prosôpon*) sans tomber dans le sabellianisme en confondant les notions. En parlant d'hypostase, on peut « confesser le caractère propre des personnes dans la distinction des propriétés que nous concevons en elles » (*Ep.* 236). Ainsi les personnes se distinguent par les propriétés qui les font connaître : la théologie latine parlera de « notions ». Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze expliquent longuement que ces propriétés des hypostases sont leurs relations mutuelles, relations d'origine ; relations subsistantes, dirions-nous.

Et Basile conclut : « Il est nécessaire de confesser les trois hypostases » (*Ep.* 258, 3) ; ou encore : « Conserver l'*homoousios* dans l'unité de la divinité, et la connaissance de la vraie foi, connaissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit, dans l'hypostase parfaite et entière de chacun des trois » (*Ep.* 214, 4). Et dans un développement d'allure plus oratoire, saint Grégoire de Nazianze expliquait aux fidèles réunis pour la fête de l'Epiphanie :

« Quand je parle de Dieu, vous devez vous sentir baignés dans une seule lumière et dans trois lumières. Je dis trois, comme caractères propres, ou si vous voulez, comme hypostases, ou comme personnes (*prosôpa*) : ne disputons pas sur les mots, pourvu que les syllabes aient le même sens. Je dis une, sous le rapport de l'ousie, c'est-à-dire de la divinité. Car il y a pour ainsi dire division indivise, conjonction avec distinction. Un seul dans les trois, c'est la divinité. Et les trois un seul, j'entends les trois en qui est la divinité, ou pour parler plus exactement, qui sont la divinité » (*Or.* 39, *In sancta lumina*, 11).

*

En même temps que saint Basile et saint Grégoire s'efforçaient à la fois de clarifier les notions et d'apaiser les esprits, les circonstances politiques avaient changé au bénéfice des catholiques. L'atmosphère était devenue plus sereine. La mort de Valens (378), et l'avènement de Gratien, puis de Théodose (janvier 379), avaient retourné

la situation. Théodose était un catholique convaincu : dès le 28 février 380, puis le 10 janvier 381, il publie des édits enjoignant à tous les sujets de l'empire de professer « la religion que l'apôtre Pierre a jadis enseignée aux Romains et que suivent présentement le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, hommes d'une sainteté apostolique », — interdisant le droit de réunion aux hérétiques « qui ne professent pas la foi de Nicée », et ordonnant que partout les églises soient rendues aux évêques orthodoxes, qui professent la foi de Nicée. Il convoque à Constantinople un concile « pour confirmer la foi de Nicée » (Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 8).

Saint Basile était mort le 1er janvier 379, sans voir le résultat des efforts et des luttes de toute sa vie.

4. *La question du Saint-Esprit.*

Dans l'intervalle, un autre problème avait été soulevé, dont il faut parler maintenant, quitte à revenir un peu en arrière : c'est le problème de la divinité et de la consubstantialité du Saint-Esprit.

La foi au Saint-Esprit est, dès l'origine, essentielle à la confession chrétienne, telle qu'elle s'exprime dans la formule baptismale : « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*cf. Mt.*, 28, 19), et dans le symbole. On pourrait relever à travers toute l'ancienne littérature chrétienne des formules trinitaires telles que celle de Clément de Rome : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, la foi et l'espérance des élus... » (I *Clem.*, 58, 2), — ou les doxologies de la *Tradition Apostolique :* « Nous vous louons et glorifions par votre Enfant Jésus-Christ, par qui vous avez gloire et honneur, Père et Fils, avec l'Esprit-Saint, dans votre sainte Eglise, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen »[21].

Cependant, si ferme que soit ici aussi la foi commune, la réflexion théologique, absorbée peut-être par d'autres problèmes, ne s'est arrêtée que plus tardivement au pro-

blème spécial du Saint-Esprit. Saint Grégoire, dans un texte célèbre, a bien montré le progrès de la révélation, et de la pensée chrétienne en cette matière :

« L'Ancien Testament a clairement annoncé le Père, et le Fils d'une manière obscure. Le Nouveau a révélé le Fils et fait entrevoir la divinité de l'Esprit. Maintenant l'Esprit habite parmi nous et se manifeste plus clairement. Quand la divinité du Père n'était pas encore reconnue, il n'aurait pas été prudent d'annoncer ouvertement celle du Fils ; et quand la divinité du Fils n'était pas encore admise, il ne fallait pas imposer, si j'ose dire, un nouveau fardeau aux hommes en leur parlant de l'Esprit-Saint... Il fallait donc progresser par des perfectionnements successifs, par des « ascensions », selon le mot de David ; il fallait s'avancer de clarté en clarté, par des progrès et des poussées toujours plus brillantes, pour voir luire la lumière de la Trinité » (*Or. Théol.* 5, 26, trad. P. Gallay).

En fait, c'est au synode d'Alexandrie de 362 (v. ci-dessus, p. 33), que le problème se pose pour la première fois de façon précise. Saint Athanase nous rapporte que les évêques condamnent « ceux qui affirment que le Saint-Esprit est une créature et d'une substance différente de celle du Fils » (*Tome aux Antioch.*, 3). Ces mots de saint Athanase, comme l'ample argumentation de ses *Lettres à Sérapion*, nous permettent d'entrevoir le raisonnement de ceux qu'on appellera les *pneumatomaques* ou semi-ariens22. C'est toujours la même conception hiérarchique de la Trinité, et la même tendance subordinatienne qu'on avait déjà aperçue chez Origène (*cf.* p. ex. *Peri Archôn*, I, 3, 5-7) : l'Esprit-Saint est au Fils ce que le Fils est au Père ; le Fils est la première créature du Père, l'Esprit à son tour est la première créature du Fils. Athanase reprend l'argument pour le retourner contre ses adversaires : l'Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père ; le Fils est le « propre » du Père, et consubstantiel à lui ; l'Esprit est le « propre » du Fils et consubstantiel à lui.

Et l'on retrouve l'argument central des Pères contre les ariens : l'Esprit-Saint est l'onction et le sceau, par lequel nous sommes divinisés, il doit être Dieu lui aussi, comme le Fils :

« Maintenant que nous sommes dits participants du Christ et

participants de Dieu, il apparaît que l'onction et le sceau, qui est en nous, n'est pas de la nature des choses créées, mais de celle du Fils qui, par l'Esprit qui est en lui, nous unit au Père... Si, par la participation de l'Esprit, nous devenons participants de la nature divine, bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve, sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit celle de Dieu » (*A Sérapion*, I, 24 ; trad. J. Lebon).

L'Esprit est dans le Fils comme le Fils est dans le Père (*ib.*, III, 4) ; il est consubstantiel au Père et au Fils (*ib.*, I, 27). Ainsi est sauvegardée l'unité absolue de la Trinité :

« La sainte et bienheureuse Trinité est indivisible et jouit de l'unité par rapport à elle-même. Le Père étant cité, son Verbe est également là et aussi l'Esprit, qui est dans le Fils. Si aussi le Fils est nommé, le Père est dans le Fils et l'Esprit n'est pas en dehors du Verbe. Unique est, en effet, la grâce qui, venant du Père par le Fils s'achève dans l'Esprit-Saint ; unique est la divinité et il n'y a qu'un Dieu, qui est sur tout et à travers tout et en tout » (*Ib.*, I, 14).

Les Pères Cappadociens, à leur tour, affirment la parfaite égalité de l'Esprit-Saint avec le Père et le Fils. Ainsi saint Basile, dans son traité *De l'Esprit-Saint*. L'occasion de cet écrit (375) fut une petite difficulté liturgique.

A côté de la doxologie traditionnelle : « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit », on commençait à en employer une autre : « Gloire au Père, avec le Fils et avec le Saint-Esprit ». La première exprimait mieux peut-être la distinction des personnes dans le mystère de l'« économie » ; la seconde, qui avait aussi des attaches traditionnelles (*cf.* S. Ignace, *Magn.*, 13, 1, 2) soulignait davantage leur unité et leur égalité. Le peuple chrétien s'étonnait de ces divergences. Basile s'en explique longuement.

Dans une construction sans doute techniquement plus élaborée que celle de saint Athanase, ce sont toujours les mêmes principes qui sont mis en jeu. L'Ecriture ne sépare pas l'Esprit-Saint du Père ni du Fils ; elle attribue les opérations divines, la sanctification, l'adoption, la divinisation, à celui qu'elle appelle l'Esprit de Dieu, l'Esprit de la Vérité, qui procède du Père. Il est « chorège de vie, source de sanctification, lumière intelligible... Par lui les cœurs s'élèvent, les faibles sont conduits par la main, les progressants deviennent parfaits. C'est lui qui, en illuminant ceux qui se sont purifiés de toute souillure, les rend spirituels par communion avec lui... Les âmes qui portent l'Esprit, illuminées par l'Esprit, deviennent spirituelles, et répandent sur les autres la grâce ». De lui vien-

nent « ...la participation à la vie du ciel, le chant en chœur avec les anges, la joie sans fin, la demeure permanente en Dieu, la ressemblance avec Dieu, enfin le suprême désirable : devenir Dieu » (*De Sp. S.*, 10, 23 ; trad. B. Pruche).

Le chrétien est baptisé dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; on ne saurait donc les séparer :

« En vérité la foi et le baptême, ces deux modes du salut, sont liés l'un à l'autre et indivisibles, car si la foi reçoit du baptême sa perfection, le baptême se fonde sur la foi ; l'une et l'autre tiennent des mêmes noms leur perfection. Comme on croit dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ainsi est-on baptisé dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : la profession de foi qui mène au salut vient d'abord, mais le baptême, sceau de notre assentiment, la suit de près » (*Ib.*, 12, 28).

De ce texte de saint Basile, on rapprochera par exemple ceux-ci, tirés des *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste. L'évêque syrien est postérieur d'une génération à saint Basile ; il parle dans un milieu et dans un climat spirituel différents ; on n'en sera que plus sensible à l'accord de la pensée :

« Ainsi, la divine Ecriture appelle-t-elle Esprit-Saint celui-là qui, seul avec le Père et le Fils, est nommé dans la profession de foi au baptême et à l'instruction catéchétique...

... C'est une folie complète d'appeler créature et serviteur celui dont nous croyons que l'invocation de son nom au baptême nous libère du péché et de la corruption et nous rénove...

... Unique est la nature du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, en qui nous avons été instruits à croire et qu'au baptême nous avons obtenu de nommer...

... Nous prouvons la grandeur de sa dignité de ce fait qu'il est confessé avec le Père et le Fils dans la catéchèse... lui que, dans la catéchèse et au baptême, on confesse avec le Père et le Fils » (*Hom. Catéch.*, IX, 13, 15, 18 ; X, 1, 2 ; trad. R. Tonneau).

L'Esprit est inséparable du Père et du Fils : « Nommer le Christ, c'est confesser le tout, car c'est montrer Dieu qui a oint, le Fils qui a été oint, et l'onction, qui est l'Esprit... » (Basile, *De Sp. S.*, 12, 28 ; *cf.* déjà saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 18, 3 ; et Athanase, *A Sérapion*, I, 14).

La vie et la pratique chrétienne honorent, glorifient et adorent en même temps le Père, le Fils et le Saint-Esprit : dans l'adoration l'Esprit-Saint est inséparable du Père et

du Fils (*cf.* 11, 27). Dans les formules de la prière (*lex supplicandi*), on peut lire le contenu de la foi (*lex credendi*). De cette égalité d'honneur (*isotimie*), Basile conclut à la parfaite égalité, et, sans dire le mot, à la consubstantialité de l'Esprit avec le Père et le Fils : *homotimos* est pratiquement synonyme de *homoousios* (*Ep.* 90 ; P.G. 32, 473).

Saint Basile, on vient de le dire, n'emploie pas le terme d'*homoousios* à propos de l'Esprit-Saint. Il ne veut pas non plus dire nettement que le Saint-Esprit est *Dieu*. Des contemporains le lui ont reproché. Lui-même s'est expliqué sur ce qui n'était pas timidité dans la foi, mais prudente réserve et « économie » : la situation de l'Eglise est encore extrêmement troublée (il en fait dans le *De Spiritu Sancto*, 30, un tableau animé où se déploient toutes les ressources de sa rhétorique !), il ne veut pas ajouter encore à la confusion et fournir aux ariens de nouvelles occasions de révolte et de tumulte. Il s'en tient donc au langage de l'Ecriture, et ne se risque pas à prononcer le mot compromettant.

Grégoire de Nazianze avait compris la prudente tactique de son ami (*Or. fun. de Basile*, 68-69) ; mais il ne se croit pas, pour lui, tenu à la même réserve. Il ne veut pas « tenir plus longtemps la lampe sous le boisseau » (*Ep.* 58 ; P. G. 37, 116 b). Et dans sa prédication à Constantinople, il prêche ouvertement la divinité du Saint-Esprit.

Au printemps de 380, il s'écrie : « J'ai l'audace de dire plus encore, ô Trinité, et ma témérité est pardonnable, car mon âme est en péril. Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, qu'il soit d'abord divinisé, et ensuite qu'il me divinise, moi son égal ! » (*Or.* 23, 12). Enfin, un peu plus tard, le Vme *Discours Théologique* éclata comme un coup de tonnerre, qui, nous confie Grégoire, effraya certains catholiques eux-mêmes :

« Tels sont mes sentiments. Puissions-nous, mes amis et moi, les conserver toujours, et vénérer Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, trois par leurs propriétés, mais une seule Divinité, sans division de gloire, ni d'honneur, ni d'essence, ni de souveraineté... Si l'Esprit ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il

par le baptême ? Et s'il doit être adoré, ne doit-il pas être l'objet d'un culte particulier ? Enfin, si nous lui devons un culte, n'est-il pas Dieu ? Ces trois vérités sont liées l'une à l'autre, comme par une chaîne d'or, une chaîne salutaire. C'est l'Esprit qui nous donne la régénération ; cette régénération nous rétablit dans notre premier état, et ce retour à notre premier état nous fait connaître la dignité de celui qui nous a rétablis » (*V*[me] *Disc. Théol.*, 28 ; trad. P. Gallay).

Nous avons en tout ceci un bel exemple de progrès dogmatique, dont le lecteur aura pu discerner tous les éléments : la réflexion sur les Ecritures, la poussée de la conscience et de la vie chrétiennes, la réaction contre l'hérésie, l'action des grands docteurs et théologiens, qui tantôt suivent le mouvement de la pensée chrétienne, en le freinant si c'est nécessaire, pour éviter des déviations, tantôt au contraire, quand le problème est mûr pour une décision, précipitent les choses et prêchent ouvertement des vérités qui paraissent nouvelles, mais qui sont bien anciennes.....

Il n'est pas inutile de faire remarquer que, dix ans avant que saint Grégoire de Nazianze ne prêche ouvertement à Constantinople la divinité du Saint-Esprit, un concile de Rome présidé par saint Damase l'avait déjà proclamée : « Si quelqu'un ne dit pas que l'Esprit-Saint (qui vient) du Père, est vraiment et proprement, comme le Fils, de la substance divine, et *vrai Dieu* : il est hérétique» (« *Tome de Damase* », c. 16 ; *Denz.*, 74). L'Occident ici était en avance sur l'Orient.

5. *Le Concile de Constantinople*, 381.

Pendant que saint Grégoire de Nazianze, évêque de Constantinople depuis 379, y prêchait ouvertement la divinité du Saint-Esprit, un nouveau concile, nous l'avons dit plus haut se préparait dans la capitale.

L'unité ecclésiastique avait été rétablie en Occident (conciles de Rome et d'Aquilée) ; Théodose, empereur d'Orient depuis 379, pense à convoquer un concile qui réalisera aussi l'unité en Orient. Cent cinquante évêques, tous orientaux, se rassemblent donc à Constantinople en mai 381. Ils avaient à traiter de questions compliquées et irritantes:

valider l'élection de saint Grégoire au siège de Constantinople, régler le schisme d'Antioche, qui durait depuis vingt ans... Les débats furent tellement passionnés et violents, que Grégoire, écœuré, démissionna et quitta la ville, non sans avoir prononcé dans un discours émouvant, son éloquent *Supremum vale* (*Or.* 42).

L'œuvre proprement doctrinale du concile reste assez sommaire. Les évêques étaient unanimes dans la foi à la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Ils rédigèrent une définition, qui ne nous a malheureusement pas été conservée, qui enseignait la consubstantialité et la distinction des trois personnes divines. Un canon dogmatique rappelait la foi de Nicée et en maintenait l'entière autorité, et anathématisait en bloc « toutes les hérésies, spécialement celles des eunomiens ou anoméens, des ariens ou eudoxiens, des macédoniens ou pneumatomaques, des sabelliens, des marcelliens, des photiniens et des apollinaristes » (*Denz.* 85)[23].

En 382, un nouveau concile se réunit à Rome autour de Damase et d'Ambroise ; les orientaux sont invités à s'y joindre. Un certain nombre de ceux-ci, rassemblés en synode à Constantinople, envoient à leurs collègues d'Occident une lettre où ils s'excusent de ne pouvoir se rendre à Rome, et où ils proclament leur attachement à la foi de Nicée, « foi antique, foi du baptême, qui nous enseigne à croire... en une seule divinité, puissance, essence (*ousia*) du Père et du Fils et du Saint-Esprit, égale en honneur et en dignité, coéternelle en royauté, en trois *hypostases* ou *personnes* (*prosôpa*) parfaites » (Dans Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 9, 1-18 ; v. P. Batiffol, *Le Siège Apostolique*, pp. 273-278). Orient et Occident constatent donc leur accord sur la formule dogmatique que nous avions vue apparaître en 362. L'unité de foi est rétablie, mais la façon polie avec laquelle les Orientaux se dérobent à l'invitation de Rome, et entendent bien régler eux-mêmes leurs affaires, montre bien qu'il subsiste des germes de division qui grandiront un jour.

Le « concile de Constantinople » se réduit donc en fait à bien peu de chose. Deux questions se posent ici sans doute au lecteur.

Qu'en est-il du caractère *œcuménique* du concile ? L'assemblée ne se donne pas pour telle ; sans doute, la lettre de 382 dont nous venons de parler lui donne ce titre, mais sans y attacher un sens technique, et la réunion de cent cinquante évêques orientaux, à laquelle ni l'évêque de Rome ni aucun évêque d'Occident n'avaient été invités, ne saurait représenter « l'Eglise universelle, répandue par toute la terre ». Le concile de 381 n'est pas considéré comme tel par le concile d'Ephèse (431), qui ne se réfère qu'à « la foi de Nicée ». Par contre, à Chalcédoine (451), on donne lecture du « symbole de Constantinople » à côté de celui de Nicée. Plus tard l'Eglise Romaine reconnaît le concile de Constantinople au même titre que les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine : ainsi, sans parler de l'apocryphe *Décret de Gélase*, les papes Vigile et Pélage II au VI[me] sièècle ; et saint Grégoire « reçoit et vénère, comme les quatre livres de l'Evangile, les quatre conciles... » (*Ep.* 1, 25).

Le concile n'a pas non plus rédigé de symbole de foi. La lettre de 382 n'y fait pas allusion. Les historiens anciens (Socrate, Sozomène, Théodoret) disent seulement qu'il a confirmé la foi de Nicée. D'autre part, nous savons que le concile a affirmé l'*homoousie* de l'Esprit-Saint avec le Père et le Fils. Or le symbole qui porte ce nom n'en dit rien, et ne comporte au sujet du Saint-Esprit que des affirmations assez générales, auxquelles les « semi-ariens » auraient pu souscrire. Enfin, un ouvrage de saint Epiphane, l'*Ancoratus*, daté de 374, donne, au ch. 119, un symbole qui, sauf une brève incise, est le même que le « symbole de Constantinople ». Le texte qui porte ce nom est donc antérieur au concile de 381, et ne saurait y avoir été rédigé. Il semble qu'il représente un remaniement et un élargissement dans le sens nicéen du symbole baptismal de Constantia (Salamine en Chypre, dont Epiphane était évêque) ou de celui de Jérusalem : il présente en effet des traits communs avec le symbole de Jérusalem, tel qu'on peut le reconstituer d'après les *Catéchèses* de saint Cyrille.

Au concile de Chalcédoine, le symbole fut lu avec celui de Nicée sous le nom de Symbole de Constantinople, qu'il a gardé depuis (*Actio IIa* ; Mansi, VI, 957 ; ACO II, 1, 2, 86). On a supposé (Harnack) que ce texte avait été lu au synode de 381 par un des évêques présents, peut-être saint Cyrille. Conservé dans les archives de l'église de Constantinople, il serait devenu le symbole baptismal de Constantinople, et on aurait fini par l'attribuer au concile.

L'autorité qui s'est attachée au nom du « Concile de Constantinople » est moins celle d'une assemblée vraiment

« œcuménique » qui aurait porté une solennelle définition dogmatique, que celle de la foi commune qu'il représente et que l'Eglise a par la suite reconnue comme sienne.



S'il fallait ajouter à ces pages quelque chose qui ressemble à une conclusion, il nous semble que celle-ci pourrait être assez brève. Le déroulement des faits, tel que nous avons essayé de le retracer, nous a montré que la formation et le développement du dogme de la Trinité se sont faits, non pas sans difficultés, mais dans une remarquable continuité. Entre deux erreurs opposées, l'Eglise a maintenu sans dévier et sans à-coups la fermeté de sa tradition.

On pourrait faire aussi cette remarque d'un intérêt plus général qui dépasse le présent problème : en ce développement on a pu voir l'œuvre et le rôle respectifs de la tradition et de la théologie. Nous l'avons dit, c'est du cœur même du donné révélé qu'est né le problème auquel se sont affrontés les théologiens. Ils avaient pour le résoudre des concepts encore mal définis et insuffisamment élaborés. Aussi n'est-il pas étonnant que certaines tentatives aient été des échecs. Mais ces maladresses mêmes ont été utiles, puisque la réaction de la foi de l'Eglise a amené celle-ci à préciser sa pensée et à l'exprimer en des formules dogmatiques qui cernent au plus près le mystère divin. Loin d'être une hellénisation de la foi chrétienne, l'*homoousios* de Nicée est une barrière contre toute tentative de dissoudre cette foi dans on ne sait quelle philosophie religieuse hellénistique.

Nous n'avions pas à parler ici du grave problème de la procession du Saint-Esprit, qui dépassait en fait le cadre chronologique qui nous était assigné. Sur ce point l'opposition entre Orient et Occident paraît jusqu'à présent irréductible. Mais on pourrait remarquer aussi que, malgré les divisions dont on a pu voir les premiers symptômes au

cours de cette histoire, cette histoire même montre à quel point orientaux et occidentaux communient dans la même foi à l'unique Trinité. L'œuvre de Nicée et de Constantinople n'a pu être réalisée que par l'union et la collaboration de l'Orient et de l'Occident[24].

P. Th. CAMELOT, O. P.

NOTES

1. Nous citons ici le texte « occidental » des *Actes*, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il représente une tradition très ancienne. Inspirés sans doute de la liturgie baptismale, ces mots expriment au mieux la foi de l'Eglise primitive.

2. D'après le *Papyrus de Dêr-Balizeh*, éd. C. H. ROBERTS et B. CAPELLE, Louvain, 1949. V. notre article *Le Symbole des Apôtres. Origines. Développement. Signification*, dans *Lumière et Vie*, 2 (1952), pp. 61-80.

3. Le symbole *Quicumque*, qui n'a rien à voir avec saint Athanase, a dû voir le jour dans la Gaule du sud, au début du VI[me] siècle. Saint Césaire d'Arles (+ 542) serait le premier témoin de ce texte où se reflète parfaitement la théologie latine.

4. Nous sommes assez mal renseignés sur l'attitude de Calliste et de son prédécesseur Zéphyrin à l'égard des modalistes, et sur leur théologie. Nous ne les connaissons guère qu'à travers les accusations d'un adversaire passionné, Hippolyte. V. J. LEBRETON, dans *Histoire de l'Eglise* (Fliche et Martin), t. II, pp. 101-103.

5. A part un seul exemple dans s. Ignace (*Magn.*, 8, 2), le terme ne se retrouve pas dans les textes chrétiens les plus anciens.

6. V. sur ce point l'article de G. KITTEL dans le *Théol. Wörterb. z. N. T.*, t. IV (1938), pp. 69-146 (surtout 125 et ss.), et le compte-rendu du P. C. SPICQ dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, 28 (1939), pp. 126-132. — Plus récemment L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile*, ch. X.

7. ATHÉNAGORE, *Legatio*, 10. — Le grec n'a qu'un même mot, *Logos*, pour dire à la fois raison, verbe, parole. La traduction française ne peut rendre que très maladroitement la souplesse de ces formules et cette pensée.

8. Ainsi l'entendait déjà l'interprétation juive de *Prov.* 8, 22, qui fait dire à la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée comme principe de ses voies » (*cf* JUSTIN, *Dial.*, 61, 1). Dieu crée le Verbe pour en faire le principe et l'instrument de ses œuvres. Et l'on retrouve ici la théorie grecque, et philonienne, du *Logos* intermédiaire entre Dieu et le monde.

9. Nous restons ici en dehors de la querelle, qui fut si vive, sur la personnalité de s. Hippolyte et sur l'authenticité de ses œuvres. Nous nous en tenons aux positions couramment admises.

10. C'est ainsi qu'il faut comprendre le « Tertius enim est Spiritus *a Deo et Filio* » (*Adv. Pr.* 8), et ne pas faire de Tertullien un témoin de la procession *ab utroque*. *Cf.* P. Th. CAMELOT, « *Spiritus a Deo et Filio* », R.S.P.T., 33 (1949), pp. 31-33.

11. Origène emploie le mot (*Trias*), à propos de la formule baptismale : « la divine puissance des invocations de l'adorable Trinité » (*In Johann.* VI, 33 [17]).

12. Ce passage semble dirigé contre la théologie du *Logos*, qui voit dans le Verbe une « parole proférée par le Père » (*prophora patrikè*), à la manière de la parole humaine.

13. Sur la théologie de l'image, v. en dernier lieu H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956 ; et notre article, *La théologie de l'image de Dieu*, R.S.P.T., 40 (1956), pp. 421-442.

14. Le texte grec nous en a été conservé par s. Athanase, qui raconte longuement toute l'affaire (*De decretis nicaenae synodi*, 26 ; P.G. 25, 461-466. — Denzinger, 48-51). On en trouvera une traduction française du P. J. Lebreton dans *Histoire de l'Eglise* (Fliche et Martin), t. II, pp. 328-329.

15. Denis de Rome ne parle pas de l'*homoousios*. Denis d'Alexandrie explique que s'il n'a pas employé ce terme, c'est parce qu'il n'est pas dans l'Ecriture ; mais, si insuffisantes que soient ses explications, il n'admet aucune différence de nature entre le Père et le Fils.

En 264 et 268, deux conciles d'Antioche condamnèrent et déposèrent l'évêque Paul de Samosate pour sa conduite scandaleuse et son enseignement hérétique. Autant qu'on peut le reconstituer à travers une documentation qui demeure incertaine, l'erreur de Paul était christologique autant que trinitaire. Il n'y a en Dieu qu'une

seule personne (*prosôpon*), douée d'un *Logos* et d'une sagesse impersonnels ; ce *Logos* aurait habité de façon éminente dans l'homme Jésus, devenu ainsi Fils de Dieu par adoption.

Il semble que les Pères d'Antioche auraient, en condamnant Paul, repoussé l'*homoousios*, qui leur paraissait atténuer la distinction personnelle entre le Père et le Fils. Mais le problème de Paul de Samosate, soulevé récemment par le P. de Riedmatten, reste encore bien obscur. On peut même se demander si Paul avait employé le mot *homoousios* (G. L. Prestige, *God in patristic thought*, 2me éd. 1952, p. 209, d'après une suggestion du P. de Riedmatten).

16. C. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936. Les disciples de s. Lucien s'appelaient entre eux « collucianistes », *cf.* ci-dessous, p. 27.

17. Il semble douteux qu'Athanase, simple diacre, ait joué en cette assemblée d'évêques, le rôle prépondérant que lui ont donné plus tard les panégyristes et les hagiographes.

18. Nous empruntons cette remarque, qui nous paraît essentielle, au P. L. Bouyer, *Omoousios. Sa signification théologique dans le symbole de foi,* R.S.P.T. 30 (1941-1942), pp. 52-62.

19. On pourra lire ici deux pages émouvantes de G. Bardy, *En lisant les Pères*, 2me éd., 1933, pp. 124-126.

20. Pour désigner la personne, le latin a *persona ;* les grecs n'osent employer le mot *prosôpon,* qui, à la différence de son correspondant latin, garde toujours quelque chose de son sens primitif de « masque », et leur paraît dès lors avoir une saveur modaliste.

21. La mention de « la Sainte Eglise » dans la doxologie est propre à Hippolyte. V. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Eglise pour la Résurrection de la chair*. Paris, 1947, pp. 57, 64-66.

22. On les appelle aussi *macédoniens* (*cf.* p. ex. le *Tome* de Damase [de 377 ?], can. 4). Macédonius, qui avait été élu évêque de Constantinople par les eusébiens, s'était rallié à Basile d'Ancyre et aux homéousiens. Déposé en 360, il mourut peu après. Les « pneumatomaques » se réclamaient de lui, et son nom reste attaché à une erreur à laquelle il n'avait peut-être jamais pensé !

23. Le concile porta encore trois autres canons qui réglaient des questions disciplinaires. Le troisième déclarait que « l'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome ». Ce canon portait le germe de graves difficultés pour l'avenir.

24. *Cf.* R. Draguet, *Histoire du Dogme Catholique*, 2me éd., 1947, p. 46.

LES TROIS PERSONNES DIVINES ET LA TRINITÉ D'APRÈS LA LITURGIE GRECQUE

On connaît la phrase célèbre de saint Augustin : « Ce que toute l'Eglise tient, qu'on ne voit établi par aucun concile mais a toujours été observé, est regardé avec beaucoup de raison comme une tradition apostolique »[1]. Nous trouvons certes dans le Nouveau Testament la mention des trois personnes, Père, Fils, Esprit-Saint. Nous la trouvons *a fortiori* dans les écrits des Pères anténicéens et dans les doxologies de leur époque. Mais nous ne trouvons d'une manière générale que plus tardivement la notion de Trinité, τριας, *Trinitas*, appliquée dans un sens orthodoxe aux trois personnes. Elle n'est ni dans l'Ecriture ni chez les premiers écrivains chrétiens, et c'est dans le nom même de chacune des personnes divines et dans leurs attributions scripturaires qu'il faut chercher la véritable théologie de la Trinité.

Si les premières précautions dogmatiques amenèrent peu à peu dans les doxologies l'affirmation de la divinité et de l'égalité des personnes en joignant leurs noms par la particule και (Gloria Patri *et* Filio *et* Spiritui Sancto) — formule qui sera retenue comme canonique par la tradition de toutes les Eglises — il faudra attendre les définitions des deux premiers conciles, Nicée contre les ariens et Constantinople contre les pneumatomaques, pour que se fasse jour, dans tous les domaines de la littérature, l'usage fréquent et continu de la notion trinitaire proprement dite énoncée en un seul vocable : Trinité. Ce n'est du reste

que dans le monde grec que ces préoccupations se manifestèrent, comme nous allons le voir, et c'est aux Pères cappadociens, à saint Grégoire de Nazianze particulièrement, dont l'influence fut ici prépondérante, que revient d'avoir introduit d'une manière décisive dans la théologie, et du même coup dans la liturgie de son Eglise, l'idée de la *Trinitas æqualis*, que nous retrouverons si souvent après lui.

Le but de ces pages est de montrer dans les textes liturgiques byzantins, la présence des deux genres de formules — trois personnes et Trinité — et de souligner ainsi l'importance des luttes doctrinales dans le mouvement de la prière chrétienne en cette Eglise. Quelques mots d'introduction sont nécessaires.

★

En raison des deux aspects de la prière liturgique — celui de la « supplication » et celui de la « louange » —, notons tout d'abord une différence dans l'appel aux trois personnes. La demande ou supplication, vérifiant la parole du Christ « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom il vous le donnera » (*Jo.*, 16, 23), a été adressée avec une préférence marquée par les premières générations chrétiennes au *Père* par le *Christ*. Nous avons gardé, dans notre liturgie latine, cette formule à l'état pur dans presque toutes les oraisons du Missel. C'est à l'*Omnipotens sempiterne Deus* — c'est-à-dire le Père — que les fidèles adressent leurs demandes, et ils terminent leur formule en disant : « Par Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Sans doute l'évangile lui-même nous laisse entendre qu'on peut demander au Christ aussi ; beaucoup d'exemples nous sont donnés où les malades, les indigents ou simplement les disciples s'adressaient à lui et en recevaient des grâces, mais le Christ a accordé sa préférence à la prière adressée à son Père. « Quand vous priez, dites : *Notre Père* » (*Lc.*, 11, 2). Il s'est trouvé des écrivains comme Origène qui, tout en insistant farouchement sur la nécessité de prier le Père « pour être exaucé » comme forme authentique de la

prière chrétienne, se sont tout de même contredits sur ce point dans leurs propres œuvres : il arrive, en effet, à Origène de prier le Verbe et le Christ. Notons ici que les régions de la chrétienté qui furent témoins des premiers conciles et des définitions concernant les personnes divines — et spécialement le monde byzantin qui a hérité de ces luttes — ont plus facilement déplacé l'accent indiqué pour le mouvement de la prière *ad Patrem*. Les conciles ont eu l'avantage de la précision dogmatique ; ils ont par contrecoup provoqué aussi des durcissements dans la pensée et la piété. Mais retenons dès à présent, pour ce qui en est de la supplication et la demande, que chacune des trois personnes a tout de même toujours été plus ou moins l'objet de suffrage à différents degrés. A côté du Père, on a toujours, dès les origines, recouru occasionnellement au Christ et même au Saint-Esprit. Seule la supplication à la Trinité comme telle est tardive. Quant à la louange proprement dite, elle eut très tôt pour terme simultané à la fois le Père, le Fils et l'Esprit, car les fidèles, ne fût-ce qu'en se mettant à l'école d'Isaïe, se sentaient par son *Trisagion*, invités à louer en même temps les trois personnes : *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus*.

On a pu cependant distinguer, dès les origines, les doxologies à un terme (Père *ou* Fils), de celles à deux termes (Père *et* Fils), et de celles à trois termes (Père, Fils, Esprit-Saint). Nous ne nous occuperons ici que de cette dernière, puisqu'il s'agit pour nous de la Trinité, des trois personnes.

La finale de II *Cor.*, 13, 13 « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soit avec vous tous », est généralement considérée comme une sorte de doxologie à trois termes. Mais cette formule contient une attribution différente à chaque personne. De même cette doxologie de saint Polycarpe : « Gloire au Père, avec le Fils et le Saint-Esprit »[2] et celle de saint Justin : « Nous louons le Créateur de toutes choses par le Fils et par le Saint-Esprit »[3]. Il faut en dire autant

de la doxologie du *Te decet laus*, formule considérée comme très ancienne : « Gloire à Toi, Dieu Père, et au Fils *avec* l'Esprit-Saint ». Une formule égyptienne du IVe siècle, conservée dans un papyrus du Fayoum énonce les trois personnes d'une manière égalitaire : « Gloire au Père, alleluia, gloire au Fils, alleluia et au Saint-Esprit, alleluia ». C'est déjà, l'alleluia mis à part, la formule que nous trouverons contre les hérétiques condamnés par les deux premiers conciles, formule que nous avons pris l'habitude d'ajouter à la fin de nos psaumes et en beaucoup d'autres prières.

★

On sait que le concile de Nicée inséra dans son symbole la divinité du Fils en une formule claire : « Et en Jésus-Christ Notre-Seigneur Fils de Dieu, engendré monogène du Père, c'est-à-dire de la même substance que le Père ». On sait aussi que le concile de Constantinople fit à peu près de même pour la troisième personne : « Et en l'Esprit-Saint, Seigneur et source de vie, qui procède du Père, et qu'on doit con-adorer et con-glorifier avec le Père et le Fils ». Dès lors, lorsqu'on rendrait gloire au Père et au Fils, il fallait d'après le concile, rendre gloire *aussi* à l'Esprit-Saint. A la formule qui rendait gloire au Père et au Fils, on ajouta donc « et » au Saint-Esprit, pour affirmer qu'on adorait ce dernier avec le Père et le Fils. L'« et » qui précède l'Esprit-Saint a par conséquent un sens d'égalité dans la louange avec les deux autres personnes, beaucoup plus que celui qui relie « Père » et « Fils » dans la même formule. La première particule « et » entre le Père et le Fils pourrait n'énoncer à la rigueur qu'une similitude de glorification, celle du Saint-Esprit, qui est en somme imposée par le concile, a nécessairement un sens d'égalité. C'est ce qui est signifié par la particule συν du symbole de Constantinople « adorer-avec, glorifier-avec ». Il est remarquable que les noms des trois personnes se rencontrent non seulement, dans la liturgie grecque,

sous la formule commune « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit », mais que la fin du *Pater* selon la finale glosée de *Matthieu* 6, 13 « Car à Vous appartient le règne, la puissance et la gloire, etc... », qui vient dans cette liturgie après chaque récitation de la prière du Seigneur, comprend cette addition : « Car à Vous appartient le règne, la puissance et la gloire, *au Père et au Fils et au Saint-Esprit* », ce qui ne s'explique pas bien grammaticalement, mais est un témoignage évident du respect scrupuleux de la prescription du IIe concile. De même la formule de bénédiction du prêtre : « Béni soit le règne du Père, et du Fils et du Saint-Esprit maintenant et toujours dans les siècles des siècles. Amen ».

Les prières liturgiques qui s'adressent à Dieu, au « Seigneur », sont généralement l'équivalent, dans notre liturgie latine de l'*Omnipotens Sempiterne Deus*, c'est-à-dire le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob qui nous a envoyé son Fils promis, que nous savons depuis lors être le Père et que nous sommes invités à prier par le Fils. Or, les formules de ces prières ont très souvent reçu dans le rite byzantin, de par la finale vocative aux trois personnes, une interprétation différente. Il semble que ce ne soit plus le Père par le Fils qui est prié, mais le Père, le Fils, et l'Esprit-Saint à la fois.

Prenons, au hasard, la prière secrète du prêtre à la petite entrée de la liturgie de saint Jean Chrysostome :

Seigneur notre *Dieu*, qui avez établi dans les cieux les ordres et les armées des anges pour le service de votre gloire, faites qu'avec notre entrée se fasse l'entrée de vos saints anges qui servent avec nous et glorifient avec nous votre bonté, parce qu'à *Vous* appartient toute gloire, honneur et adoration, *Père*, et *Fils* et *Saint-Esprit*, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles (A. 235).

Nous dirions, dans notre liturgie après « avec nous, votre bonté » : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia sæculorum.* Dans la prière grecque, on y a substitué les trois personnes.

On pourrait multiplier abondamment les exemples.

Nous nous trouvons ici nettement, dans la liturgie, devant une orientation trinitaire de la prière adressée au Père. Ce phénomène est, à n'en pas douter, une conséquence des luttes doctrinales qui ont marqué les régions de l'Eglise grecque au IVe siècle.

★

Le mot τριας, *Trinité*, qu'on trouve tout d'abord dans le langage des gnostiques, et que Théophile d'Antioche avait déjà utilisé pour désigner les trois Personnes[4], n'entre vraiment dans la littérature chrétienne qu'à partir des Pères nicéens, qui s'en servent pour combattre l'arianisme. Dépouillé ainsi de toute saveur hétérodoxe, il gagne, dans la querelle des pneumatomaques que combattirent surtout les Père cappadociens, une précision nouvelle après le concile de Constantinople (382), sous l'influence notamment de saint Grégoire de Nazianze, qui, comme nous l'avons dit, avait le mieux expliqué l'égalité des personnes divines. C'est en somme, avec ce concile, l'autorité de ce docteur qui en a popularisé l'usage.

Dans un de ses discours (42, 68), Grégoire loue saint Basile qui a combattu « en faveur de la vraie doctrine et, relativement à la Sainte-Trinité, en faveur de l'union et de la con-divinité des personnes »[5]. Cette manière de le louer, était une façon de déclarer l'évêque de Césarée entièrement d'accord avec ce qu'il enseignait lui-même, malgré certaines différences d'expressions.

Dans son ouvrage excellent sur saint Grégoire de Nazianze théologien, M. Plagnieux a fait remarquer que le saint docteur « avait eu le mérite d'avoir défendu et fixé une forme de théologie trinitaire où l'égalité se trouve formulée avec une rigueur absolue ». « La sauvegarde de l'égalité trinitaire, ajoute-t-il, semble avoir été la préoccupation dominante, la caractéristique de son enseignement »[6]. On peut s'en rendre compte d'après cette citation:

> C'est bien la différence de manifestation des trois personnes si je puis dire, ou bien la différence des relations qu'elles ont entre elles, qui amène la différence de leurs noms. Il ne manque rien au

Fils pour qu'il soit le Père, car la filiation n'est pas un défaut, et il n'est pas, pour autant, le Père. Sinon il faudrait dire qu'il manque quelque chose au Père pour qu'il soit le Fils, car le Père n'est pas le Fils. Ce n'est pas qu'il y ait des défauts ou des degrés de soumission dans l'essence divine, non, mais quand on dit « être inengendré, être engendré et procéder », on désigne le Père, le Fils et l'Esprit Saint. De la sorte, on sauvegarde la distinction des trois personnes dans la nature unique et la dignité de la Divinité. Le Fils, en effet, n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un Père, mais il est ce qu'est le Père ; l'Esprit qui vient de Dieu n'est pas le Fils, puisqu'il n'y a que le Fils unique, mais il est ce qu'est le Fils. Les trois ne sont qu'un sous le rapport de la Divinité, et l'Unité est la Trinité au point de vue des propriétés »7.

L'insistance de cette théologie a exercé une influence considérable sur le développement des formules concernant les trois personnes dans la liturgie grecque, spécialement dans la liturgie de Byzance, car c'est à partir des Cappadociens, que cette liturgie a reçu son caractère qui l'a différenciée théologiquement des autres. Il est déjà très remarquable que l'anaphore de saint Basile débute par cette affirmation explicite chantée à haute voix par le chœur : « Il est digne et raisonnable d'adorer le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, Trinité consubstantielle et indivisible ».

★

Les formules que nous allons citer ci-après sont toutes extraites de la liturgie grecque de Byzance, d'après les livres encore en usage aujourd'hui dans cette Eglise. Nous avons renoncé à les grouper idéologiquement ; cela eût entraîné une complication de références et aurait été plutôt désavantageux. Nous nous sommes contenté de noter en lettres italiques le mot *Trinité* chaque fois qu'il apparait ; ce sera le meilleur moyen de distinguer les formules. L'important est, en l'occurence, que le lecteur ait devant lui l'abondance de ces textes, et qu'il puisse lui-même les relire suivant le point de vue qui l'intéresse. Nous avons pris tout d'abord ceux de la liturgie eucharistique. Pour le reste, nous nous sommes conformé à l'ordre de l'Horolo-

gion[8], de l'Euchologe, des Ménées, du Triode et du Pentecostarion, en nous limitant aux traductions existantes, et en les vérifiant au besoin[8Bis]. La succession de ces prières est déjà impressionnante par elle-même. Non qu'il faille leur accorder à toutes une valeur théologique propre. Celui qui alignerait toutes les doxologies des hymnes latines, anciennes et modernes, relèverait sans doute une assez grande variété d'expression, mais dont la plupart n'aurait d'autre raison que les lois de la métrique ou quelque relation rythmée avec une fête. Ce n'est pourtant pas généralement le cas des pièces citées ci-après, dont la variété est souvent la conséquence de nuances théologiques précises, que le monde byzantin était beaucoup plus appliqué que nous à rechercher, en raison des querelles du passé. Sans doute avons-nous, nous aussi, une messe et un office de la Trinité. Mais tout le monde sait que ce sont là des compositions tardives, qui ne viennent nullement d'un développement progressif de notre tradition liturgique occidentale, laquelle, concernant le culte des personnes divines, s'est tenue toujours, — et c'est peut-être là un mérite — aux vieilles formules inspirées directement de l'Ecriture.

1. *Liturgie eucharistique.*

La première formule trinitaire de la liturgie byzantine de la messe est le *Trisagion* de la préparation appelée Prothèse. « Saint Dieu, Saint Fort, Saint immortel ayez pitié de nous », immédiatement suivie de la prière classique du début des offices : « *Trinité* toute sainte ayez pitié de nous » (A. 220).

Nous disons que le *Trisagion* est ici trinitaire. En effet, bien que cette prière, qui peut être considérée comme une glose du *Trisagion* des Séraphins d'Isaïe (6, 3), ait été dans l'ancienne Eglise — du moins beaucoup s'accordent à le penser — adressée au Christ, qui, placé devant la puissance du mal en a triomphé parce que totalement Saint, lui Dieu, lui Fort (*Is.*, 9, 6), l'« homme fort » (*Mt.*, 12,

29), et qui remporta la victoire sur la mort, elle a, dans la liturgie byzantine, le sens d'une invocation à la Trinité. L'interprétation christologique, toujours en vigueur du reste chez les Syriens, — qu'on se rappelle la querelle des théopaschites — a été abandonnée chez les Grecs après le IVe concile au profit d'une interprétation trinitaire, comme le manifeste clairement l'office de la Pentecôte, où l'on chante :

Venez peuples, adorons la Divinité en trois personnes : le Père dans le Fils avec le Saint-Esprit. Car le Père de toute éternité engendre un Fils coéternel et corégnant, et le Saint-Esprit était dans le Père, glorifié avec le Fils, puissance unique, unique substance, unique Divinité ; c'est elle que nous adorons tous en disant : Dieu saint, qui avez tout créé par le Fils avec le concours du Saint-Esprit, Saint fort par qui nous avons connu le Père et par qui l'Esprit-Saint est venu dans le monde, Saint immortel, Esprit consolateur, qui procédez du Père et reposez dans le Fils, *Trinité* Sainte, Gloire à Vous (C. 365).

Nous citerons également ici, une fois pour toutes, la formule la plus courante des doxologies finales des prières du prêtre, aussi bien à la messe qu'à l'office, négligeant délibérément les variantes qui s'en rencontrent fréquemment :

Parce qu'à Vous est dûe toute gloire, honneur et adoration, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours dans les siècles des siècles (A 233).

Les catéchumènes, quoique non initiés encore aux mystères sont invités à glorifier eux aussi la Trinité. On prie en effet

Pour qu'eux aussi glorifient avec nous votre nom très honorable et magnifique, Père, et Fils et Esprit-Saint dans les siècles des siècles (A. 242).

Au début de la liturgie des fidèles, au moment où le prêtre et son cortège apportent solennellement les saints dons sur l'autel pour y être consacrés, le chœur entonne l'hymne des Chérubins :

Nous qui mystiquement représentons les chérubins, et qui, à la vivifiante *Trinité*, chantons l'hymne trois fois sainte, déposons toute sollicitude mondaine pour recevoir le Roi de toutes choses invisiblement escorté des milices angéliques (A. 214).

Et à l'issue de la prière secrète de l'offrande, le prêtre chante à haute voix :

Par la compassion de votre Fils unique avec lequel Vous êtes béni avec votre très saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours dans les siècles des siècles (A. 248),

avant que ne se donne le baiser de paix, dont la formule est :

Aimons-nous les uns les autres, afin que dans la concorde nous confessions le Père, le Fils et le Saint-Esprit, *Trinité* consubstantielle et invisible (A. 249),

prière commencée par le diacre et achevée par le chœur. L'anaphore, qui, dans notre liturgie, s'adresse toujours au Père (Il est vraiment digne et juste de te louer, ô Père tout puissant... par notre Seigneur Jésus-Christ), est devenue dans la liturgie byzantine une prière à référence trinitaire presque immédiate et dont le fléchissement est très sensible :

Il est juste et digne de vous chanter, de vous bénir, de vous louer, de vous rendre grâces et de vous adorer partout où s'étend votre domination. Vous êtes en effet le Dieu ineffable, inconcevable, invisible, incompréhensible, existant depuis toujours, toujours le même, Vous et votre Fils et votre Saint-Esprit (A. 251).

Après que tous ont communié au Corps et au Sang de Notre-Seigneur, le prêtre prononce une bénédiction qui est suivie de cette exclamation du chœur, extraite de l'office de la Pentecôte, et sans doute d'origine baptismale :

Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi en adorant la *Trinité* indivisible : car c'est Elle qui nous a sauvés (A. 262).

2. *Prières extraites de l'Horologion.*

Livres des Heures, début de l'office de Matines :

Gloire à la Sainte, consubstantielle, vivifiante et indivisible *Trinité*, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles (A. 6).

La célèbre hymne *Phôs hilaron* contient aussi une doxologie :

Lumière joyeuse de la Sainte gloire
de l'immortel Père céleste
saint et bienheureux, ô Jésus-Christ ;

Arrivés au coucher du soleil,
contemplant la lumière du soir
nous chantons le Père et le Fils
et l'Esprit-Saint, Dieu.
Il est digne qu'en tout temps
des voix saintes te célèbrent,
ô Fils de Dieu qui donne la vie.
C'est pourquoi le monde acclame ta gloire !

Saint Basile a tiré argument de la doxologie égalitaire contenue dans cette hymne qu'il fait remonter à Athénogène[9] contre ceux qui, pour différencier l'Esprit-Saint, ne voulaient pas employer la particule conjonctive « et » entre les trois personnes.

Voici la formule qui suit la prière au Christ attribuée au moine Antiochus Pandektos et récitée à l'office des petites complies :

Notre espoir c'est le Père, notre refuge le Fils, notre protection l'Esprit-Saint. *Trinité* Sainte, gloire à Vous (A. 51).

Nous allons rencontrer tout de suite la série des tropaires triadiques, chantés en carême. En voici quelques-uns qui se disent à l'office de minuit du dimanche. Il faut en relever le caractère apophatique qu'on pourrait appeler d'inspiration pseudo-dionysienne et qui consiste à énoncer les mystères divins par des formules de négation, pour affirmer mieux la transcendance :

Il est vraiment digne de chanter la *Trinité*, Sur-divinité, le Père *sans commencement* qui a tout créé, le Fils également *sans commencement* qui est engendré *sans diminution* du Père, et le Saint-Esprit qui procède du Père *sans le temps* (A. 80).

Chantons tous, comme il convient, à Dieu, avec des chants inspirés, le Père et le Fils et l'Esprit divin, tri-hypostatique puissance, unique royauté et domination.

Nous adorons le Père et son Fils et le Saint-Esprit, la sainte *Trinité* en une seule substance, en nous écriant avec les Séraphins : Saint, Saint, Saint êtes Vous Seigneur (A. 136).

Les hymnes triadiques, que nous allons citer maintenant, ont pour objet la Trinité et ses mystères. Elles se chantent à Matines durant le grand carême. En voici les principaux tropaires :

Amenés à une conception spirituelle et immatérielle par les formes corporelles des Puissances incorporelles, et par la mélodie du

Trisagion, ayant reçu la lumière révélatrice d'une Divinité en trois hypostases, nous nous écrions avec les chérubins : Saint, Saint, Saint êtes-vous ô Dieu[10] (A. 137-138).

Avec toutes les puissances célestes, nous crions au Très-Haut comme les chérubins, modulant le chant du Trisagion : Saint, Saint, Saint...

Sortis du sommeil, nous nous prosternons devant vous qui êtes bon, et nous Vous crions l'hymne des anges, à Vous qui êtes puissant : Saint, Saint, Saint...

Nature incréée, artisan de toutes choses, ouvrez nos lèvres pour que nous proclamions votre louange, en nous écriant : Saint, Saint, Saint...

Nous sur la terre, imitant les puissances supérieures, nous vous présentons une hymne de victoire, ô Vous qui êtes bon : Saint, Saint, Saint...

Après m'avoir tiré de mon lit et du sommeil, éclairez Seigneur mon esprit et mon cœur, et ouvrez mes lèvres pour Vous louer, *Trinité* sainte : Saint, Saint, Saint...

A la façon des chérubins glorifions le Père sans commencement, le Fils sans commencement, coéternel, l'Esprit également sans commencement, une seule Divinité : Saint, Saint, Saint...

Trinité consubstantielle et indivisible, Unité en trois hypostases également éternelles, c'est à Vous comme à notre Dieu que nous chantons l'hymne des Anges : Saint, Saint, Saint...

C'est votre Père éternel et Vous Christ Dieu et votre très Saint-Esprit que, comme des chérubins, nous osons glorifier en disant : Saint, Saint, Saint... (A. 139).

Osant représenter vos armées spirituelles, *Trinité* sans commencement, de nos bouches indignes nous vous crions : Saint, Saint, Saint... De leurs bouches incorporelles, en des doxologies incessantes, les êtres aux six ailes vous chantent l'hymne du Trisagion, notre Dieu, et nous sur terre de nos bouches indignes nous vous envoyons cette louange : Saint, Saint, Saint... Les chérubins se tenant devant vous avec crainte, les séraphins ravis avec tremblement présentent d'une voix infatigable l'hymne du Trisagion ; avec eux, nous aussi, pécheurs que nous sommes, nous crions : Saint, Saint, Saint... (A. 140).

Glorifions la Divinité de la Trine Unité dans une union sans confusion et clamons l'hymne des anges : Saint, Saint, Saint...

L'office des défunts contient la formule suivante :

Louons pieusement la triple lumière d'une seule Divinité en criant : Saint Vous êtes Père, sans commencement, Fils également sans commencement, et divin Esprit, illuminez-nous, qui vous adorons avec foi (A. 145).

Voici un tropaire à la Vierge (Theotokion), contenant une allusion à la Trinité :

Vous êtes devenue, Marie, un encensoir d'or, vase très pur de l'inséparable *Trinité*. C'est en vous que le Père s'est complu et que le Fils a établi sa tente ; c'est vous que l'Esprit très saint, en vous couvrant de son ombre, a rendue Mère de Dieu (A. 147).

La prière suivante est extraite de l'office des typiques, c'est-à-dire de cet office qui remplace le saint sacrifice les jours où celui-ci ne se célèbre pas :

Trinité toute sainte, Puissance consubstantielle, indivisible royauté, cause de tous les biens, montrez de la bienveillance pour un pécheur tel que moi ; confirmez et instruisez mon cœur et débarrassez-moi de toute souillure ; illuminez mon intelligence pour que, sans cesse, je vous glorifie, je vous chante et je vous adore et je dis : Un seul Saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ, pour la gloire de Dieu le Père, Amen (A. 196).

A la prière de la table, en bénissant le pain appelé *Panagia*, en l'honneur de la sainte Vierge, le prêtre dit :

Grand est le nom de la sainte *Trinité*, très sainte Mère de Dieu, secourez-nous (A. 202).

A la liturgie des présanctifiés, la prière de la communion contient une longue invocation au Père, appelé « Dieu des mystères ineffables et invisibles, en qui sont cachés les trésors de la sagesse », elle se termine par cette allusion aux deux autres personnes : « Votre Verbe habitant en nous et y faisant sa demeure, nous deviendrons le temple de votre très saint et adorable Esprit » (A. 294).

3. *Euchologe.*

La prière de bénédiction de l'huile pour le baptême des catéchumènes est du même genre : une prière adressée au Père « Maître et Seigneur, Dieu de nos Pères » à qui on demande : « bénissez cette huile pour votre gloire et celle de votre Fils unique et de votre saint, bon et vivifiant Esprit » (A. 347).

Interrogation du catéchumène :

Vous êtes-vous joint au Christ ? Je me suis joint à lui. — Adorez-le donc. — J'adore le Père, le Fils et le Saint-Esprit, *Trinité* consubstantielle et indivisible (A. 340).

La consécration épiscopale contient une magnifique profession de foi dont nous extrayons ici la partie trinitaire.

Je crois en un seul Dieu distinct en trois personnes, le Père, dis-je, et le Fils et le Saint-Esprit. Je dis distinct selon la propriété, mais indivisible selon la substance ; et la même est *Trinité* tout entière et la même, unité tout entière. Unité selon la substance, la nature et la forme ; *Trinité* selon la propriété et l'appellation, car l'un est nommé Père, l'autre Fils, l'autre Saint-Esprit. Le Père est inengendré et sans-principe, car il n'y a rien de plus ancien que Lui ; Il était et Il était absolument Dieu, et sans-principe, car Il ne tient son être d'aucun autre que de Lui-même. Je crois encore que le Père est principe du Fils et de l'Esprit : du Fils par voie de génération et du Saint-Esprit par voie de procession ; et que l'on n'aperçoit entre eux aucune séparation ou différenciation, excepté la distinction des propriétés hypostatiques. Car d'un côté le Père engendre le Fils et produit le Saint-Esprit ; et de l'autre le Fils est engendré par le Père seul, et le Saint-Esprit procède du Père. Et ainsi je vénère un seul principe et je reconnais une seule source, le Père, du Fils et de l'Esprit. Je dis encore que le Fils est principe au-delà du temps et infini, non pas comme principe des créatures, comme s'il était premier créé, tenant parmi elles le premier rang (loin de moi cette pensée ; c'est la démence et l'impiété des ariens, car cet homme dont le nom est une abomination, émettait ce blasphème que le Fils est une créature, de même que l'Esprit-Saint). Mais moi je dis principe le Fils provenant de celui qui est sans-principe, de façon à éviter d'admettre deux principes. Mais à côté de ce principe, en plus du Fils, est le Saint-Esprit, puisque ensemble et en même temps ils tiennent l'être du Père, le Fils aussi bien que l'Esprit-Saint, celui-là par voie de génération, mais celui-ci par voie de procession, comme il a été dit. Et ni le Père n'est séparé du Fils, ni le Fils de l'Esprit, ni l'Esprit-Saint du Père et du Fils ; mais le Père est tout entier dans le Fils et dans le Saint-Esprit, et l'Esprit-Saint est tout entier dans le Père et le Fils, car ils sont unis tout en étant distincts et distincts tout en étant unis (A. 381-382).

On peut se rendre compte, en lisant ce formulaire, de la vigilance des canons en ce qui concernait la foi des conciles. Un peu plus loin, le nouveau pontife est invité à anathèmatiser « Arius et ceux qui pensent comme lui et partagent sa folle erreur, Macedonius et ses adhérents qui sont bien appelés pneumatomaques ; Nestorius tout autant et tous les autres hérésiarques ». Notons que l'hérésie des pneumatomaques fut l'occasion d'insertions multipliées, dans les livres liturgiques et dans les rituels des sacrements,

d'invocations à l'Esprit-Saint, appelées épiclèses, qui furent généralisées à ce moment-là.

4. *Ménées* (*Fêtes fixes*).

Relevons maintenant les formules trinitaires rencontrées dans le propre des fêtes fixes, à partir du mois de septembre, qui est le premier de l'année liturgique byzantine, en nous limitant aux célébrations qui font partie, dans ce cycle, des douze grandes fêtes, à savoir : la Nativité de la Vierge, (l'Exaltation de la Croix, la Présentation), la Nativité du Sauveur, l'Epiphanie, (la Purification), l'Annonciation, la Transfiguration et la Dormition ou Assomption[11].

a) *Nativité de la Vierge.*

C'est par le Saint-Esprit que toute âme vit et elle s'élève par la purification ; elle est parée par la triple monade. Je glorifie les trois qui n'ont pas commencé, je chante les trois qui sont sans commencement, saints, coéternels en une unique essence, car un seul Dieu est glorifié dans le Père et le Fils et l'Esprit (B. 90). Vous avez contenu dans votre sein, Vierge mère, une des trois personnes de la sainte *Trinité* (B. 103).

Trinité supersubstantielle, Unité sans commencement, c'est Vous que loue et devant Vous que tremble la multitude des anges ; le ciel et la terre ainsi que les abîmes frémissent, les hommes Vous bénissent, le feu Vous sert et tout, dans la création, Vous obéit avec crainte, ô sainte *Trinité* (B. 101).

b) *Nativité de Notre-Seigneur.*

Glosant sur le *Gloria in excelsis*, un stichère de la vigile chante :

L'esprit purifié, offrons par notre vie des vertus au lieu de myrrhe, préparons avec foi notre entrée dans les fêtes de la Nativité et, pour ces trésors spirituels, crions : Gloire à Dieu, dans la *Trinité*, au plus haut des cieux (B. 193).

c) *Epiphanie.*

La fête le l'Epiphanie est une de celles où, en raison même du récit évangélique se référant aux trois personnes, la Trinité a été le plus chantée par les Grecs dans leurs offices :

Il ne nous reste, dit-on en la vigile, qu'à venir le glorifier d'un seul cœur avec le Père et l'Esprit-Saint (B 260).

Après l'évangile de la bénédiction des eaux, une des litanies diaconales invite les fidèles à prier « pour que descende sur ces eaux l'action purificatrice de la supersubstantielle Trinité » (B. 277) et la grande prière de S. Sophrone de Jérusalem, qu'on dit ensuite, débute ainsi :

Trinité supersubstantielle, Bonté plus que bonne, Divinité plus que divine, Puissance infinie qui voyez tout, invisible, insaisissable, Créateur des essences spirituelles et des natures raisonnables, Bonté par nature, lumière inaccessible illuminant tout homme veannt en ce monde, brillez aussi pour moi votre indigne serviteur... (B. 279).

La doxologie qui termine cette prière fait appel à toutes les créatures matérielles et spirituelles :

Afin que par les éléments, par les anges et par les hommes, par les choses visibles et invisibles, soit glorifié votre nom très saint, avec le Père et le Saint-Esprit maintenant et toujours dans les siècles des siècles (B. 284).

Et un peu après :

Car vous êtes la sanctification de nos âmes, et nous vous rendons gloire, actions de grâces et adoration, avec votre Père éternel et votre très saint, bon et vivifiant Esprit (B. 284).

Voici quelques pièces caractéristiques de la liturgie de l'Epiphanie :

Lors de votre baptême dans le Jourdain, Seigneur, fut manifestée l'adoration dûe à la *Trinité* : car la voix du Père vous rendit témoignage en Vous donnant le nom de Fils bien-aimé, et l'Esprit, sous forme de colombe, confirmait l'irréfragable vérite de cette parole (B. 284).

Au nom de qui vous baptiserai-je ? Du Père ? Mais vous le portez en vous. Du Fils ? Mais vous l'êtes, incarné. Du Saint-Esprit ? Mais c'est vous qui le donnez à vos fidèles d'un souffle de votre bouche (B. 287).

Au moment où Vous vous manifestiez dans le Jourdain et où vous étiez baptisé par le précurseur, Christ-Sauveur, témoignage vous fut rendu que vous étiez le Fils bien-aimé, et par là vous apparaissiez comme coéternel au Père ; et en même temps le Saint-Esprit descendit sur Vous (B. 289).

La *Trinité* se manifesta dans le Jourdain, une même nature divine. Le Père se fit entendre : Ce baptisé est mon Fils bien-aimé.

Le Saint-Esprit reposa sur son semblable, que les peuples bénissent et exaltent dans tous les siècles (B. 299).

Il reçoit d'en haut le témoignage de l'Esprit consubstantiel, lui, le Fils unique du Père très-haut (B. 303).

d) *Annonciation.*

En vous a habité corporellement la plénitude de la Divinité par la bienveillance du Père éternel et l'opération du Saint-Esprit (B. 351).

Un ange s'emploie à cette merveille : le sein d'une Vierge reçoit le Fils ; l'Esprit-Saint est envoyé ; le Père, du haut des cieux, s'y complait et cette union s'accomplit selon une commune volonté (B. 353).

Que les cieux se réjouissent et que la terre soit transportée d'allégresse, car le Fils coéternel, sans commencement comme son Père et partageant son trône, s'était pris de compassion et de pitié pour les hommes, se mit lui-même, selon son bon plaisir et la volonté du Père, en état d'anéantissement et vint habiter un sein virginal, préalablement sanctifié par l'Esprit (B. 371).

e) *Transfiguration.*

La présence du Père et du Fils à la Transfiguration devait pousser les Pères grecs à y joindre le complément de l'Esprit et à en faire une fête à valeur trinitaire :

Voici mon Fils bien-aimé que j'ai engendré dans mon sein immatériellement avant l'aurore ; je L'ai envoyé sauver ceux qui seront baptisés dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint et qui confesserons avec foi qu'indivisible est l'unique Puissance de la divinité. Ecoutez-le (B. 389). Venez, gravissons la montagne du Seigneur jusque dans la maison de notre Dieu et contemplons la gloire de sa Transfiguration, gloire telle qu'un Fils unique la tient de son Père ; dans sa lumière acquérons la lumière et, élevés par l'Esprit, chantons la *Trinité* consubstantielle dans tous les siècles (B. 389).

Le cantique des trois enfants, qui figure au Canon des Matines, est spécialement appliqué en cette fête aux trois personnes divines, dans les termes suivants :

Enfants qui à vous trois êtes comme une *Trinité*, bénissez Dieu le Père Créateur ; chantez le Verbe descendu à votre secours, qui a changé le feu en rosée et exaltez l'Esprit très saint qui donne à tous la vie dans les siècles (B. 405).

Autres tropaires trinitaires de la même fête :

Image fidèle de celui qui est, son empreinte immuable et inaltérable, Fils et Verbe, sagesse et bras, puissance de la droite du Très-Haut ; c'est Vous que nous chantons avec le Père et le Saint-Esprit (B. 405).

Contemplons en esprit la divinité immatérielle du Père et de l'Esprit resplendissant dans le Fils unique (B. 406).

Lumière immuable de la lumière du Père inengendré, ô Verbe, dans votre brillante lumière, nous avons vu aujourd'hui, au Thabor, la lumière qu'est le Père et la lumière qu'est l'Esprit illuminant toute créature (B. 406).

5. *Triode et Pentecostarion* (*Fêtes mobiles*).

Les pièces que nous citons ci-après vont du *Samedi de Lazare* (avant les Rameaux) à la fête de la Pentecôte, qui est, dans le rite byzantin, en même temps la fête de la Trinité. Ces pièces suivent généralement le déroulement de l'année liturgique, mais n'étant souvent que des formules doxologiques, leur relation aux mystères n'y apparaît pas toujours en dehors de leur contexte. On ne doit pas s'étonner d'y trouver, ici ou là, des allusions à la Vierge, qui a une place considérable dans toutes les fêtes, et dont la mémoire est rappelée à tous les offices.

a) *Samedi de Lazare.*

Vous avez lui de votre Père hors du temps, étant de la *Trinité*, ô Sauveur ; et dans le temps vous êtes sorti de la Vierge dans l'Esprit après avoir pris chair, Vous qui êtes au-dessus de toute essence (C. 48).

Vous qui précédez toute éternité et qui êtes toute entière éternelle, *Trinité* également vénérable, Père tout-puissant, Fils et Saint-Esprit, sainte Unité en trois personnes, sauvez les fils d'Adam qui Vous chantent avec foi (C. 49).

Votre sein immaculé fut sanctifié, ô pure, par le Dieu suprême qui prit chair en lui et qui est adoré dans la *Trinité*, le Verbe du Père et Dieu avec l'Esprit (C. 49).

Vous avez porté ô mon Sauveur, la pâte toute entière dont je suis fait ; Vous avez gardé pur le sein immaculé dont Vous êtes sorti en Vous incarnant, Vous êtes un de la *Trinité* (C. 50).

Trinité toute sainte, Père Dieu sans commencement, Fils également sans commencement et Verbe divin, bon Paraclet, Esprit-Saint de Dieu, lumière trine et une, essence consubstantielle, Dieu unique et Seigneur, ayez pitié de nous (C. 53).

b) *Rameaux et jours suivants.*

Celui qui du haut des cieux reçoit l'hymne des anges, avec le Père et l'Esprit, se fait étrangement pauvre ici-bas et reçoit la louange des enfants (C. 72).

Je vous chante comme Monade en essence, et je Vous vénère comme *Trinité* en personnes, Père, Fils et Esprit très saint ; je glorifie dans les siècles la puissance sans commencement de votre royauté (C. 98).

Il est étranger aux impies de Vous glorifier, essence sans commencement, Père, Fils et Saint-Esprit, toute-puissance incréée ; c'est par vous que fut établi le monde tout entier, par un geste de votre divine puissance (C. 100).

Trinité sans commencement et incréée, indivisible, monade qui êtes trois et un, Père, Fils et Esprit, Dieu un, recevez cette hymne qui sort de nos langues de boue comme si elle venait de bouches embrasées (C. 109).

Le Dieu unique est donc *Trinité* ; non que le Père sorte de lui-même en filiation du Fils, ni que le Fils se mue en procession[12] ; mais l'un et l'autre demeure dans leur propre personne. Je glorifie dans les siècles les trois comme lumière et Dieu (C. 111).

O sainte Monade ! *Trinité,* unique divinité ! Dieu *Trinité* et monade, nature tripersonnelle, gloire égale et indivisible, délivrez nos âmes de tout péril (C. 112).

c) *Office du Saint-Chrême.*

Le Jeudi saint, comme dans nos Eglises, les byzantins consacrent les saintes huiles. Les prières qui suivent sont extraites de cette cérémonie.

Dieu qui précédez les siècles, Père tout-puissant, Fils unique, splendeur du Père, Esprit coéternel et procédant du Père, *Trinité* sans commencement, Unité en trois personnes, indivisible nature qui parfaites et conservez toutes choses, nous Vous adorons, nous Vous remercions de nous avoir permis par votre grâce céleste de préparer ce chrême pour la gloire de votre saint nom et la joie de ceux qui croiront en vous (C. 156).

Ils porteront dans leur cœur le Christ pour être votre demeure, ô Dieu et Père, dans le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles (C. 160).

d) *Vendredi et samedi saints.*

Une des personnes de la *Trinité* a souffert pour nous dans sa chair une mort honteuse ; le soleil en frémit, et la terre en tremble (C. 226).

Nous vous chantons ô Verbe, Dieu de toutes choses, avec le Père et votre Saint-Esprit, et nous glorifions votre divine sépulture (C. 229).

e) *Pâques.*

S. Grégoire de Nazianze, dans son discours célèbre pour la fête de Pâques, s'écriait : « Pâques, Pâques et je le dis une troisième fois en l'honneur de la Sainte Trinité, Pâques ». La triple répétition qui se fait sans relâche du tropaire pascal durant la nuit de Pâques, dans le rite byzantin, peut être considérée comme s'inspirant du même principe. « Le Christ est ressuscité d'entre les morts ; il a foulé aux pieds la mort, et il a rendu la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux » (*trois fois*). Cette invariable répétition, qui finit par être d'une éloquence irrésistible, est à la fois l'annonce du mystère pascal et de celui de la Trinité. Au demeurant, en dehors des doxologies habituelles, nous n'avons relevé que ce tropaire, relatif au baptême :

Père tout-puissant, Verbe et Esprit, nature unique en trois hypostases, essence et divinité suprême, c'est en Vous que nous avons été baptisés et c'est Vous que nous bénissons avec foi dans les siècles (C. 275).

Nous y joignons le O Μονογενης, qui est chanté non seulement à Pâques mais tous les dimanches et à toutes les fêtes, et où il est fait allusion au mystère pascal :

Fils unique et Verbe de Dieu, qui êtes immortel et qui, pour notre salut, avez daigner vous incarner de la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, qui vous êtes fait homme sans changer, qui avez été crucifié, Christ-Dieu, qui, par votre mort, avez vaincu la mort, l'un de la sainte *Trinité*, glorifié avec le Père et le Saint-Esprit, sauvez-nous ! (A. 281).

f) *Ascension.*

Le Père accueille Celui qui est coéternel avec lui dans son sein. L'Esprit-Saint donne ses ordres à tous ses anges : Elevez vos portes, princes. Battez des mains, toutes les nations, parce que le Christ est monté là où il était auparavant (C. 336).

Foulant les nuées des cieux, après avoir laissé la paix aux habitants de la terre, Vous êtes monté au Ciel, et vous vous êtes assis à la droite de votre Père, puisque vous êtes consubstantiel avec lui et avec l'Esprit ; car si vous vous êtes fait voir dans la chair, vous êtes demeuré sans changement (C. 347).

Comme les anges, nous, les habitants de ce monde, fêtons le Dieu qui monte sur son trône de gloire ; crions-lui notre hymne :

vous êtes saint, Père céleste, Verbe coéternel, vous êtes saint, et aussi l'Esprit très saint (C. 356).

g) *Pentecôte.*

La fête de la Pentecôte est, nous l'avons dit, en même temps que celle de la venue de l'Esprit-Saint, celle de la Trinité, chez les byzantins. Une prière en énonce bien la raison, la Pentecôte venant achever la révélation de tous les mystères :

En ce jour terminal, grandiose et salutaire de la Pentecôte, vous avez révélé le mystère de la sainte, consubstantielle, coéternelle, indivisible et inconfuse Trinité... (C. 390).

Cette fête comporte une cérémonie particulière : la génuflexion. C'est la seule fois que, dans ce rite, les rubriques prescrivent de se mettre à genoux, en raison d'une invocation spéciale à l'Esprit-Saint. La cérémonie de la génuflexion n'a lieu qu'aux secondes vêpres de la fête, mais on l'annonce déjà au premier office :

Dans vos parvis, Seigneur, nous croyants, *nous fléchissons le genou* en esprit et corporellement, et nous vous célébrons dans nos chants, Père éternel, Fils coéternel et Esprit très saint, égal en éternité qui illuminez nos âmes (C. 365).

L'Esprit-Saint y est appelé, du reste :

Le Paraclet consubstantiel et co-régnant avec le Père et le Fils (C. 369).

Autres tropaires de la même fête :

Louons la *Trinité* consubstantielle, le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, car c'est ce qu'ont annoncé tous les Prophètes, les apôtres avec les martyrs (C. 365).

La bouche sainte et vénérable a dit : Je ne me séparerai pas de vous, mes amis, car assis sur le trône très élevé du Père, je répands en abondance la grâce de l'Esprit pour éclairer ceux qui la désirent avec avidité. (C. 371).

La force de l'Esprit divin... a instruit les croyants dans la connaissance de la *Trinité,* en qui nous sommes fortifiés (C. 372).

Cet éclat avait procédé de la lumière inengendrée, lui-même lumière toute puissante, impérissable, dont le bruit comme d'un feu manifeste maintenant aux Gentils de Sion le rayon lumineux, sorti de la substance du Père par le Fils, de nature identique avec eux (C. 372).

Roi des rois, unique de l'unique, seul Verbe procédant du Père incausé, dans votre bienfaisance Vous avez fait vraiment briller votre Esprit, égal à Vous en puissance, sur vos apôtres (C. 373).

Toute créature fléchit le genou devant le Paraclet et devant le Fils du Père, identique au Père par sa nature ; elle a reconnu en effet dans les trois personnes une substance vraiment inaccessible, éternelle et unique, car la grâce du Saint-Esprit brille comme une lumière (C. 373).

Perfectionnez-vous par la puissance souveraine de Dieu, vous tous les adorateurs de la substance au triple éclat ; car étant votre bienfaiteur, le Christ vous perfectionne surnaturellement et vous enflamme pour le salut, en vous communiquant toute entière la grâce de l'Esprit (C. 373).

L'office de la génuflexion, du soir de la fête, contient une très longue prière faite par le prêtre à haute voix et entrecoupée de litanies, où, à l'occasion de l'Esprit-Saint, diverses allusions sont faites à la Trinité. Nous ne pouvons les citer toutes. Nous nous contenterons de transcrire ce tropaire final, qui résume tout l'esprit de la fête :

Aujourd'hui les apôtres du Christ sont revêtus de la force d'en haut ; car le Paraclet les consacre en inaugurant sa présence au milieu d'eux par le moyen d'une nouvelle et mystique connaissance. En l'annonçant en langues étrangères et retentissantes, ils nous enseignent à honorer la nature éternelle, simple et en trois personnes, du Dieu bienfaiteur de l'Univers. Aussi, éclairés par leurs enseignements, adorons le Père avec le Fils et l'Esprit, le suppliant de sauver nos âmes (C. 394-395).

***

Toutes ces formules, d'une incomparable richesse dogmatique, nous révèlent jusqu'à quel point la foi trinitaire a marqué le génie de l'Eglise grecque. D'avoir dû lutter énergiquement pour la défense de ce dogme, les Pères de cette Eglise ont profondément marqué celle-ci de l'élaboration de leur enseignement. Puissions-nous, en étudiant la révélation des personnes divines, ne jamais l'oublier, et nous mettre à l'école de cette haute théologie lorsque nous avons à méditer pour nous-mêmes la foi de ce grand mystère.

O. Rousseau, o.s.b.

NOTES

1. *De bapt.* 4, 24.31 ; PL 43, 174.

2. FUNK, *Patres apostolici*, I, p. 308.

3. *Ia Apolog.*, 67.

4. Certains croient pouvoir trouver des témoignages antérieurs. *Cf.* F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, p. 204, 1. 3.

5. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 182, n. 49.

6. *Ibid.*, EXCURSUS J., « *Trinitas æqualis* », p. 441.

7. *Ibid.* p. 444.

8. *Horologion* = Recueil qui contient comme partie principale l'ordinaire de l'office des heures. — *Euchologe* = Equivalent, très approximatif, à la fois du Missel, du Rituel et du Pontifical latins. — *Ménées* = Propre des Saints, réparti en 12 volumes, un *Menaion* par mois. — *Triode* = Propre des six semaines qui précèdent Pâques. — *Pentecostarion* = Propre du temps pascal, depuis Pâques jusqu'au 1er dimanche après la Pentecôte.

8 bis. Pour toutes les citations utilisées ci-après, nous renvoyons entre parenthèses aux volumes suivants : MERCENIER, PARIS, BAINBRIDGE, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, Chevetogne, t. I. : L'Office divin, la Liturgie, les Sacrements, 2me édition, 1948 ; t. II, 1 Les grandes Fêtes fixes, 2me édition, 1953 ; t. II, 2 Fêtes mobiles, l'Acathiste, La quinzaine de Pâques, l'Ascension et la Pentecôte, 1949. Ces trois volumes sont indiqués après chaque citation respectivement par les lettres A, B, C, suivies d'un chiffre renvoyant à la page. Les textes ont été révisés sur les livres grecs de l'édition romaine du siècle dernier.

9. BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, Ed. Pruche, Paris, 1946, p. 250, n° 2.

10. Les trois points indiquent après chaque strophe une finale mobile.

11. Les autres fêtes, qui entourent la solennité pascale, sont les Rameaux, l'Ascension et la Pentecôte ; la fête de Pâques, fête des fêtes et solennité des solennités, domine le cycle des douze autres.

12. Cette pièce, qui est tirée d'un canon d'André de Crète, nous

montre, prise sur le vif, non seulement la difficulté cruciale de la traduction de certaines expressions théologiques grecques, (surtout lorsqu'il s'agit des canons de saint Jean Damascène), mais aussi la tragédie de la controverse du *Filioque*. Le terme εκπορευσις qui se traduit en latin par *processio* peut, ainsi traduit, s'appliquer dans cette langue à la relation de Fils par rapport au Père, et à celle de l'Esprit par rapport au Fils. En grec au contraire, εκπορευσις est exclusivement réservé à l'Esprit qui sort du Père. Son emploi pour désigner une relation entre l'Esprit et le Fils serait déjà à tout le moins une hérésie verbale.

SAINT THOMAS ET LE MYSTÈRE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

I. SAINT THOMAS THÉOLOGIEN ORGANISE SCIENTIFIQUEMENT LE TRAITÉ DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

Après avoir exposé dans sa Somme Théologique comment il faut comprendre l'unité de l'essence divine, saint Thomas aborde la Trinité des Personnes en Dieu. Dieu nous a d'abord révélé son mystère d'unité. L'Ancien Testament nous révèle avant tout la majesté, l'éternité, la bonté, la miséricorde du Dieu trois fois saint ; c'est le Christ, l'envoyé, le fils bien-aimé du Père qui nous révèle le mystère intime de la vie de Dieu. Il nous parle du Père et nous promet de nous envoyer son Esprit, l'Esprit Saint. Lui-même se révèle comme le Fils unique. Cette pédagogie divine, le théologien la respecte, il sait que pour pénétrer divinement et scientifiquement dans le mystère si secret, si intime de Dieu, le mystère de sa vie personnelle il faut d'abord avoir contemplé et étudié autant qu'on le peut l'essence même de Dieu, avoir montré l'éminence unique de son Etre, ses grands attributs par où nous pouvons nous approcher de Dieu en proclamant ce qu'il est, et surtout ce qu'il n'est pas. C'est ce que saint Thomas a saisi avec une telle force, lui qui durant toute sa vie n'a cessé de se poser la question : *qu'est-ce que Dieu ?* Quand il aborde le mystère de Dieu dans la Somme il dit humblement : « il faut préciser comment Dieu est, ou plutôt comment il n'est pas »[1]. Et quand il aborde le mystère de la Très

Sainte Trinité, il reconnait que l'intelligence humaine par elle-même ne peut ni le découvrir, ni le comprendre.

« Qu'il y ait plusieurs Personnes en Dieu c'est là une de ces vérités qui appartiennent à la foi et que la raison naturelle de l'homme ne peut ni découvrir, ni vraiment comprendre : nous espérons seulement la comprendre dans la Patrie, lorsque la vision succédant à la foi, Dieu sera vu en son essence.

Pourtant les Saints Pères, pressés par l'insistance des adversaires de la foi, ont bien été contraints d'en disputer, ainsi que des autres mystères de foi ; mais ils l'ont fait avec modestie, avec révérence et sans la présomption de comprendre.

D'ailleurs cette investigation n'est pas vaine : elle élève l'esprit, et lui permet de saisir assez de la vérité pour réfuter l'erreur...

Nous nous proposons donc de manifester en quelque mesure ce mystère en nous inspirant avant tout de saint Augustin »[2].

Ayant traité comment Dieu n'est pas, saint Thomas aborde avec la question 27 le mystère de la Trinité. Comment ce théologien qui a un tel sens du mystère de Dieu va-t-il nous exposer scientifiquement ce mystère d'intimité si caché ?

Il sait que l'Ecriture Sainte seule peut nous révéler ce mystère et nous indiquer la manière dont nous devons essayer de le pénétrer. Or en étudiant l'Evangile de saint Jean, saint Thomas a remarqué que celui-ci en parlant du mystère de la très Sainte Trinité se sert de noms appartenant à la procession[3].

Notre Seigneur Lui-même en face des Juifs qui ne reçoivent pas son message et discutent son enseignement, affirme : « *c'est de Dieu que je suis issu* et que je viens ; je ne suis pas venu de moi-même... » « *Ego ex Deo Processi* »[4]. C'est le sens de cette affirmation qu'il faut préciser en premier lieu si on veut, non pas expliquer le mystère, mais l'expliciter. Aussi, saint Thomas aborde-t-il son Traité de la Trinité par une étude très approfondie des processions, essayant de déterminer leurs caractères propres et leurs nombres.

Après avoir traité des processions divines, saint Thomas parle des relations divines. Celles-ci sont les conséquences nécessaires des processions. Le théologien considère avec le

plus de précision possible ces relations pour mieux saisir ensuite le mystère des Personnes divines. Toute l'analyse des relations est mise en œuvre chez saint Thomas, dans la Somme, avec une très grande finesse pour nous montrer comment en Dieu se trouvent ces quatre relations substantielles : paternité, filiation, spiration, procession. Ce qui permet ensuite d'aborder le mystère même des Personnes, considérées en elles-mêmes et dans leurs rapports mutuels. Saint Thomas nous donne alors un exposé théologique magistral sur la signification de la Personne en général, sur la signification de la Personne divine et des Personnes divines. Chaque personne demande d'être contemplée pour elle-même pour bien préciser ses qualités propres.

Le Père est le Principe, son nom de Père le distingue vraiment des autres Personnes divines, le propre du Père est d'être inengendré : Il n'est pas d'un autre.

Le Verbe est un nom personnel, c'est le nom propre du Fils, le Fils est l'image du Père.

L'Esprit Saint est le nom propre de la troisième Personne. Il procède du Père et du Fils dans l'unité. L'Amour est le nom propre du Saint Esprit ainsi que le Don.

Ce n'est pas suffisant de considérer les Personnes divines en elles-mêmes, en leur mystère propre, il faut encore montrer comment la distinction des Personnes ne nuit pas à l'unité de l'essence divine. Les trois Personnes ont une même nature et les mêmes attitudes essentielles, mais il est légitime d'approprier certaines qualités à chacune des Personnes en particulier : l'éternité, l'unité, la puissance au Père, la beauté, l'égalité, la sagesse au Fils, la jouissance, l'union, la bonté au Saint-Esprit. Relativement aux effets de Dieu, on dira également de Lui (Père), par Lui (Fils), en Lui (Esprit Saint) sont toutes choses.

En comparant les Personnes aux relations, s. Thomas précise, autant que nous pouvons le faire ici-bas, ce qui distingue les Personnes divines entre elles, ce qui les constitue formellement comme Personne divine. C'est évidemment un des sommets de la spéculation théologique qui ne

se contente pas seulement de préciser comment les Personnes divines procèdent, comment on peut les qualifier, mais qui essaie encore de déterminer leur structure propre5.

Ayant déterminé la structure intime des Personnes divines le théologien peut montrer leurs actes propres : les actes « notionnels » et montrer ce qui les distingue des actes « essentiels » communs aux Trois Personnes.

Enfin on compare les Personnes divines entre elles pour montrer qu'elles sont égales en perfection, en qualité, pas d'inégalité entre elles ; qu'elles sont coéternelles, cependant entre elles il y a un ordre réel : ordre d'origine, ordre de nature, sans priorité de temps ou de perfection.

Sous les divers aspects de nature, de relation, d'origine, le Père et le Fils sont mutuellement l'un dans l'autre, ainsi que l'Esprit Saint. Il y a un mystère de compénétration et d'unité au sein même de la distinction des Personnes.

Ce traité de la Très Sainte Trinité se termine par les missions divines, où s. Thomas montre comment les processions éternelles prennent possession de notre vie humaine. Quand l'Ecriture nous révèle que « le Fils nous a été envoyé », elle signifie à la fois la procession d'origine du Fils à l'égard du Père qui l'envoie et le mode nouveau selon lequel le Fils existe auprès de nous. La mission du Fils, le don de l'Esprit Saint expriment quelque chose d'éternel et quelque chose de temporel. C'est la marque de l'éternel dans le temps. C'est notre monde qui s'ouvre au mystère propre de Dieu. C'est le mystère de l'habitation de la Très Sainte Trinité dans l'âme des justes dont on précise le fondement théologique. On ne considère plus alors le mystère de la Très Sainte Trinité, en lui-même, en sa sublime nécessité, mais on le considère en notre âme sanctifiée par la grâce. Le mystère intime de Dieu présent au plus intime de notre vie surnaturelle.

Si le mystère des missions divines et celui de l'habitation de la Très Sainte Trinité en l'âme sanctifiée par la

grâce sont en connexion intime en ce sens que le premier se termine au second, il ne faut pourtant pas les confondre. Car le Père ne peut être dit envoyé et pourtant il habite en notre âme sanctifiée avec le Fils et l'Esprit Saint. Tandis que le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés invisiblement et habitent notre âme sanctifiée.

Le théologien a le souci de bien montrer la différence qui existe entre le mystère des missions invisibles et celui des missions visibles du Fils et de l'Esprit Saint. Celui-ci est descendu sur le Christ sous la forme d'une colombe et sur les apôtres sous la forme d'une langue de feu. Le Fils en son mystère de l'Incarnation nous est envoyé d'une manière visible. Les missions visibles sont toujours ordonnées aux missions invisibles, et celles-ci à l'habitation intime de la Très Sainte Trinité en nos âmes. Tout se termine dans ce mystère d'habitation réciproque et intime. Tout se termine auprès du Père, « in sinu Patris ». Le Père nous fait entrer dans son mystère personnel et nous en fait vivre. Voilà sa manière royale de nous traiter en amis, en fils, héritiers de la Béatitude.

On pourrait s'étonner de l'ordre établi par s. Thomas dans ce traité du mystère de la Très Sainte Trinité. Nous aurions sans doute, selon nos aspirations contemporaines, pris l'ordre inverse : découverte des Personnes divines en nous, le mystère de l'habitation de la Très Sainte Trinité en nous, caractère propre et original de chacune des Personnes divines, ce qui constitue leur personnalité propre, leur relation et leur unité, leur origine, leurs processions.

N'oublions pas que l'ordre établi par s. Thomas est l'ordre d'une théologie qui s'organise scientifiquement et qui en a pleinement conscience. Le souci dominant est celui d'analyser progressivement le donné révélé pour nous en donner le maximum d'intelligibilité. Son souci n'est pas immédiatement celui de nous faire vivre affectivement de ce mystère, de nous y faire entrer (le souci de l'apôtre), ceci est présupposé. Son intention première est de nous faire vivre intellectuellement, en croyant intelligent, de toute la transcendance du mystère — ayant cette assurance que

toute connaissance nouvelle doit être un nouvel appel à l'amour — verbum spirans amorem.

La perspective de s. Thomas demeure toujours valable tant que l'intelligence humaine veut se mettre au service de la foi et de la révélation, même si on en ressent moins le besoin, parce qu'on vit sans doute moins du mystère, d'une manière contemplative ; on est sans doute plus pressé à notre époque et nous avons des soucis pédagogiques plus grands et des soucis apostoliques plus immédiats. Dans cette perspective, admirons l'ordre que s. Thomas a établi qui a une rigueur merveilleuse et qui nous conduit avec une telle force au plus intime du mystère de la Très Sainte Trinité en Elle-même et en nous.

Il est juste de commencer par les processions, les actions immanentes, puisque celles-ci sont les *fondements* seuls capables de nous faire entrer dans cette super-intelligibilité de la fécondité nécessaire d'un Etre infiniment parfait qui n'a besoin d'aucun achèvement.

Après les fondements, il faut considérer les *relations* qui prennent naissance à partir de ces processions. Les relations nous permettent de préciser la structure propre des Personnes divines, leur distinction au sein même de l'unité de l'Etre de Dieu. La relation seule peut distinguer sans détruire l'unité. On peut ensuite préciser les diverses propriétés des Personnes considérées comme Personnes, et considérées comme telle et telle personne.

Enfin il faut préciser les rapports des Personnes avec la nature et les propriétés de l'Etre de Dieu, entre elles et avec notre vie divine.

Il y a là un ordre scientifique des plus rigoureux qui met en pleine lumière le mystère de fécondité divine, cette fécondité de pure lumière et de pur amour au sein même de l'indivisibilité de l'Etre de Dieu, qui se termine à des Personnes distinctes essentiellement relatives.

Il nous est impossible dans ces quelques pages de développer cette vision si pénétrante du mystère de la Trinité. Aussi nous ne voulons nous attarder qu'au seul exposé

des processions divines, non certes parce que c'est la première question traitée par s. Thomas, mais parce que cette question est celle qui est vraiment la voie d'accès à une certaine saisie théologique du mystère de la Très Sainte Trinité. De plus cette question nous permet, peut-être plus que les autres parties de ce traité, de saisir en exercice le travail de s. Thomas théologien dans ses audaces et sa pauvreté.

II. FONDEMENT DU TRAITÉ SCIENTIFIQUE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ : LE MYSTÈRE DES PROCESSIONS

Quand Notre Seigneur affirme qu'Il *procède de Dieu*, qu'il est *sorti de Dieu*, que veut dire exactement cette procession en Dieu, comment la comprendre ?

Ecartons d'abord les mauvaises interprétations de certains pour ne pas retomber dans leurs mêmes erreurs.

Arius a compris que le Fils procède du Père comme « l'effet procède de sa cause ». Le Fils apparaît alors comme la première créature du Père, et l'Esprit Saint comme sa seconde. Une telle interprétation supprime en réalité le mystère même de la Très Sainte Trinité car il n'y a plus alors que le Dieu Créateur dont l'action créatrice n'est autre que la procession en Dieu.

Autre manière inacceptable d'interprêter le mystère de la procession c'est de prétendre avec Sabellius que le Père lui-même s'appelle « Fils » en tant qu'il a pris un corps de la Vierge. La cause en effet procède dans son effet en tant qu'elle le meut, en tant qu'elle y imprime sa similitude.

Ces deux manières d'entendre l'affirmation du Christ, « Je suis sorti du Père », sont erronées. On comprend alors la procession comme un mouvement vers un terme extérieur, donc sur le modèle d'un mouvement physique, comme si en Dieu il y avait une certaine potentialité qui devait s'actuer. Dieu est l'Acte pur. Un devenir de cette sorte

ne peut exister en Lui. Il faut donc comprendre : « procession » d'une manière toute différente.

Toute procession est en effet selon une action. Or celle-ci soit tend vers une matière extérieure — on considère alors la procession *ad extra*, la création —, soit demeure dans celui qui agit, on est en présence d'une action immanente vitale. Dans cette perspective on peut parler de « procession *ad intra* », parce qu'elle ne divisera pas la simplicité de l'Etre de Dieu.

Dans un magnifique article de la Somme contre les Gentils s. Thomas avait exposé longuement comment l'émanation se réalise diversement dans les réalités selon la nature propre de ces réalités : plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui demeure intime[6]. Ce qui caractérise l'émanation du vivant de l'émanation des non-vivants, c'est précisément que celle-là se réalise de l'intérieur, *ex interiori*. Et dans la mesure où l'on est en présence d'une nature vivante plus parfaite, *l'intériorité* est plus grande. Voilà l'immanence de l'action vitale qui se manifeste à nous et sur laquelle saint Thomas insiste tant car elle nous montre comment la vie dépasse la pure extériorité du monde physique et introduit même dans le monde physique une certaine compénétration.

Mais évidemment tant que la vie reste liée au monde physique, comme lorsqu'il s'agit d'une âme qui informe et actue un corps, cette intériorité ne sera pas plénière, car l'opacité de la matière et la juxtaposition des parties quantitatives sont naturellement irréductibles à cette intériorité parfaite qui réclame l'opération vitale.

Il faut s'élever à la vie de l'intelligence et de la volonté, suprême degré de vie, pour être en présence d'une vie immatérielle c'est-à-dire d'une vie qui peut se développer sans sujet matériel et quantitatif. Une telle vie implique une immanence parfaite. C'est ce que souligne s. Thomas : « Cette immanence parfaite est surtout évidente dans l'intelligence, dont l'acte qui est l'intellection, demeure dans le sujet connaissant. Quiconque connaît, du fait même qu'il

connaît, quelque chose procède au dedans de lui, à savoir le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie : on l'appelle « *verbe intérieur* » signifié par le « *verbe oral* »[7].

Voilà pourquoi le théologien pour expliciter le mystère des processions divines se sert non des actions transitives imparfaites, Dieu n'a pas de corps, mais des actions vitales immanentes, immatérielles. En sachant très bien que le mystère divin ne peut être parfaitement explicité par de telles similitudes qui demeurent, si spirituelles qu'elles soient, incapables de nous exprimer le mystère lui-même dans sa signification propre et intime.

Il ne faut donc pas entendre « procession » en Dieu, au sens où il s'en rencontre dans le monde corporel, soit par mouvement local, soit par l'action d'une cause sur son effet extérieur... « Il faut ici l'entendre par manière d'émanation intellectuelle, tel le verbe intelligible émanant de celui qui dit et demeurant au dedans de lui. C'est en ce dernier sens que la foi catholique pose une procession en Dieu »[8].

Voyons bien sur quoi exactement porte cette explication théologique. Dans notre opération intellectuelle qui demeure au dedans de nous-mêmes ; en connaissant les réalités extérieures nous formons naturellement de ces réalités une certaine similitude, un certain « verbe » intérieur. Ce verbe intérieur est produit, il est bien le « fruit » de notre opération immanente, mais un fruit qui se distingue de nous-même sans se séparer, un fruit qui demeure au plus intime de notre connaissance, l'exprimant, la disant intérieurement à nous-même. Plus notre opération intellectuelle est parfaite, plus ce verbe est lui-même parfait : « Plus la réalité est connue, plus la conception intellectuelle est intime au connaissant et fait un avec lui »[9].

Donc, le verbe intérieur provient de la connaissance, comme étant son fruit propre. Il *termine* notre connaissance intellectuelle en lui permettant d'atteindre la réalité.

Il donne à notre intelligence de l'intérieur son ultime détermination, son ultime actualité, de ce point de vue il est bien un peu comme l'âme de notre connaissance.

Cette procession du verbe interne peut présenter à l'intelligence du théologien une certaine analogie, lui permettant de saisir comment il peut y avoir intériorité parfaite dans une procession vitale, comment il peut y avoir procession d'une nouvelle réalité, sans qu'il y ait nécessairement une séparation et une extériorité. Le fruit propre d'une opération immanente n'est pas nécessairement quelque chose d'extérieur. La nature même de l'opération vitale, considérée dans sa qualité propre d'opération vitale, conduit à reconnaître l'immanence d'un fruit, se distinguant réellement de son origine, sans s'en séparer. La fécondité vitale n'exige pas la division et l'extériorité.

C'est pourquoi le théologien peut affirmer : « procéder d'un principe comme son terme extérieur et divers, répugne à la condition de premier principe ; procéder comme terme intime, sans diversité par mode intellectuel, c'est inclus (de fait) dans la notion de Premier Principe »[10].

La Révélation elle-même conduit le théologien à se servir de cette analogie puisque dans le prologue de l'Evangile de saint Jean, Celui qui provient du Père est révélé comme le *Verbe*. Celui qui est vient du Père en demeurant auprès de Lui et en étant Dieu comme Lui, un avec Lui, c'est le Verbe, le Fils unique du Père[11].

Mais évidemment quand nous parlons du Verbe du Père et de notre verbe interne, de la procession divine et de la procession de notre verbe, ne pensons pas que nous établissons un parallèle entre deux réalités égales ; non, ces réalités sont tout-à-fait diverses ayant cependant une certaine similitude. C'est proprement cette similitude qui permet d'établir ce rapport, qui est comme une certaine voie d'accès à l'intelligence du mystère[12].

Pour bien montrer la diversité entre la procession du Verbe en Dieu et celle du verbe humain le théologien pré-

cise immédiatement : cette procession en Dieu est une génération[13]. Ici encore c'est la Révélation qui le conduit à cette affirmation car le Verbe du Père est révélé comme le Fils unique : « le Fils unique qui est dans le sein du Père »[14].

De plus la tradition a compris dans l'affirmation du psaume : « Je t'ai engendré aujourd'hui... » comme une révélation de première procession, la génération divine du Fils unique.

En Dieu la procession du Verbe est bien une « génération ». Evidemment il ne s'agit pas de la génération du vivant en tant qu'elle dit le passage du non-être à l'être, une telle génération répugne à l'être de Dieu qui est Acte pur. Il s'agit proprement de la génération du vivant en tant qu'elle exprime seulement « l'origine d'un vivant à partir de son principe conjoint, possédant une ressemblance de nature de même espèce que celui dont il provient ». Cette communication vitale n'implique pas par elle-même le passage du non-être à l'être. C'est pourquoi le théologien peut préciser que la première procession, celle du Verbe est une véritable « génération ». « Car le Verbe procède par « mode d'activité intellectuelle, ce qui est une opération « vitale ; il procède « d'un principe conjoint » ; il pro- « cède selon la raison de similitude, car le concept de « l'intelligence est la similitude de la réalité connue ; il « procède selon la raison de similitude dans la même « nature, parce qu'en Dieu l'intellection est identique à « l'existence. Voilà pourquoi la procession du Verbe en « Dieu prend le nom de génération, et le Verbe qui pro- « cède le nom de Fils »[15].

Ce qui distingue substantiellement cette procession intellectuelle, spirituelle, de toutes les autres processions intellectuelles si parfaites qu'elles soient, c'est précisément qu'elle soit une véritable génération. Car les autres processions intellectuelles demeurent dans un ordre *intentionnel*, c'est-à-dire dans un ordre de représentation, ordre réel et non fictif certes, mais essentiellement relatif, dépen-

dant de l'ordre existentiel des réalités. C'est pourquoi le verbe produit ressemble bien à la réalité connue — il est sa similitude dans l'ordre de la représentation ; mais il ne possède pas la même nature. Aussi il n'est pas le fils, au sens propre, de celui qui connait et de la réalité connue. Certes, on dit quelquefois que notre pensée, notre verbe est fils de notre connaissance, que notre verbe est le fruit de cette conception réalisée par l'objet et par notre intelligence fécondée par celui-ci. De telles expressions sont métaphoriques car notre verbe n'a pas la même nature que notre intelligence, et pas davantage celle de l'objet connu qu'il représente et exprime.

Tandis qu'en Dieu le Verbe est bien le Fils car le Verbe a même nature divine que le Père. La procession selon l'intelligence n'est pas intentionnelle mais substantielle en Dieu, car en Dieu il n'y a rien de dégradé, de secondaire, d'imparfait.

Du fait même que cette procession divine se réalise par mode d'assimilation vitale, naturelle, son terme propre, le Verbe, ne peut être que le Fils unique du Père.

Pour expliciter le mystère de la procession de la seconde Personne le théologien met donc en œuvre deux analogies qui à première vue semblent se contredire : l'action immanente de la contemplation et la génération vitale. Ces deux opérations sont, en effet, les deux opérations les plus extrêmes parmi les activités humaines. Ces deux opérations mettent donc en exercice des perfections tout-à-fait diverses, et on pourrait dire complémentaires. L'une exprime la perfection de l'opération immanente, réalisant une unité tout-à-fait spéciale. Quand elle est parfaite, elle peut seule permettre d'atteindre vraiment la fin ultime naturelle de l'homme, en lui procurant un véritable bonheur humain. Elle est donc l'opération la plus parfaite et la plus qualitative, la plus noble. L'autre, tout en ayant un mode très imparfait de devenir, est capable d'atteindre la nature et par le fait même elle possède une stabilité unique. C'est l'activité qui finalise la vie végétative, donc tout

l'aspect fondamental de notre vie humaine. Ces deux activités sont bien les deux extrêmes de la vie humaine : son sommet qualitatif et son fondement naturel et substantiel. Il est normal que pour faire saisir le double caractère de la procession divine : son caractère primordial, substantiel et son caractère spirituel contemplatif, — qualitatif pur —, le théologien ait l'audace de se servir de ces deux analogies que l'Ecriture elle-même lui indique, manifestant par là le caractère tout-à-fait mystérieux de l'opération divine puisque du point de vue purement philosophique prétendre qu'une opération puisse être à la fois contemplative, à l'origine d'un verbe parfait, et génération, à l'origine d'un fils, cela ne peut avoir de sens.

Par là nous pouvons saisir en exercices, l'audace et la pénétration du génie de s. Thomas théologien : d'une part il se sert de ces deux analogies les plus extrêmes, d'autre part il s'en sert avec le plus de rigueur scientifique possible, pour faire même resplendir la transcendance du mystère.

L'analogie de l'opération intellectuelle nous invite à considérer l'immanence vitale maxima dans l'intelligence substantielle de Dieu ; l'analogie de la génération nous invite à considérer au maximum l'aspect de fécondité réaliste, substantielle de cette vie intellectuelle. Ce qui nous invite à contempler en Dieu la fécondité immanente et l'immanence vitale féconde. En Dieu l'immanence, l'intériorité contemplative, ne s'oppose en rien à la fécondité, bien au contraire puisque la fécondité divine jaillit de la contemplation. Et la fécondité substantielle de la génération ne s'oppose en rien à l'intériorité, à la lumière en Dieu. C'est une fécondité dans la lumière, « lumen de lumine », comme nous le proclamons dans le Credo.

On est en présence avec cette procession du Fils d'un maximum d'intériorité et d'immanence, et d'un maximum de fécondité. Aucun fils n'est autant fils que le Fils unique du Père. Il est le Fils, relatif au Père dans toute sa personne. Aucun fils ne rompt moins l'unité de la vie de son Père, que Lui, puisqu'il est auprès du Père, « in sinu

Patris », éternellement. Il n'y a pas rupture, mais distinction réelle, alors que tous les autres fils se séparent de leur père, et par cette séparation ils s'opposent toujours plus ou moins à leur père. Lui, il est le Fils qui demeure « dans le sein du Père », consubstantiel au Père et caché auprès du Père[16].

Par ces deux analogies le théologien oriente notre contemplation de ce mystère et purifie nos images encombrantes qui risquent toujours d'appesantir notre regard et de l'empêcher de s'élever vers les réalités « d'en haut ».

Enfin, notons bien que ces deux analogies demandent d'être utilisées selon un certain ordre. Il faut se servir en premier lieu de l'analogie de l'opération immanente parce que celle-ci est commune aux deux processions, celle du Fils et celle de l'Esprit Saint, tandis que celle de la génération est propre à la première procession. Avant de se servir de l'analogie de la génération qui est beaucoup plus délicate à utiliser, puisque la génération est une opération qui, selon l'expérience humaine, se réalise toujours avec un mode très imparfait, il était nécessaire de se servir de l'analogie de l'opération immanente. Par là le théologien admire pourquoi s. Jean dans le prologue de son Evangile nous révèle d'abord la présence du Verbe en Dieu et ensuite seulement affirme que le Verbe est le Fils unique. S. Thomas, théologien, est merveilleusement harmonisé au grand contemplatif du Verbe, le disciple bien-aimé.

La Révélation du Mystère de la Très Sainte Trinité ne s'arrête pas à cette première procession. Il y a de fait une autre procession en Dieu, celle de l'Esprit Saint. S. Jean dans son évangile nous révèle le mystère de cette troisième Personne en relation intime avec le Père et le Fils : « Je prierai mon Père, dit Jésus, et Il vous enverra un autre Paraclet »[17]. « Ce Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom... »[18]. Le symbole « *Quicunque* » déclare : « Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, sed procedens »[19].

Pour nous manifester comment il y a une seconde procession, s. Thomas reprend la première analogie de l'opération immanente dont il s'était servi pour nous montrer comment on pouvait concevoir une procession en Dieu. « En Dieu il n'y a de procession que selon l'action qui demeure en l'agent lui-même... Or, dans une nature intellectuelle une telle action immanente se réalise dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté. La procession du Verbe appartient à l'acte d'intelligence. Quant à l'opération de la volonté, elle est en nous le lieu d'une autre procession : la procession de l'amour qui fait que l'aimé est dans l'aimant... Dès lors, en outre de la procession du Verbe, se pose en Dieu une autre procession : c'est la procession de l'Amour »[20].

Ne pensons pas que s. Thomas démontre l'existence en Dieu d'une seconde procession du fait qu'il y ait en nous deux types d'actions immanentes, celles de l'intelligence et celles de la volonté. Ce serait très mal comprendre la pensée de s. Thomas. Le théologien ne prouve pas l'existence du mystère. La Révélation divine seule le lui communique dans la foi. Mais étant donné que l'Ecriture, s. Jean surtout, nous parle de l'existence d'une troisième Personne en Dieu, en relation étroite avec le Père et le Fils, le théologien cherche comment on peut avoir une certaine intelligence du mystère pour mieux le contempler. Or, précisément si on considère l'analogie dont on s'était servi pour expliciter le mystère de la procession du Verbe, on peut immédiatement préciser : En nous il y a deux actions immanentes, l'une selon l'intelligence, l'autre selon la volonté, de l'une procède un verbe, de l'autre un amour. De même, en Dieu, le Fils procède selon l'opération intellectuelle de contemplation, l'Esprit Saint procède par mode d'amour.

Formulons et regardons bien en face l'objection qui nous vient vite à l'esprit : Nul doute que cette analogie est très ingénieuse et très intéressante puisqu'elle fournit à notre intelligence de croyant un certain support lui per-

mettant de mieux saisir le mystère. Mais n'est-ce pas une manière beaucoup trop anthropomorphique de regarder le mystère de Dieu ? Car si en nous il y a ces deux opérations réellement distinctes, celle de l'intelligence et celle de la volonté, c'est précisément parce que notre vie se réalise progressivement et d'une manière diverse, étant une vie participée : la perfection de la connaissance intellectuelle n'est qu'une partie de la vie spirituelle, qui réclame une perfection propre de l'acte de volonté, l'amour. Mais en Dieu la vie est substantielle, elle est une. Donc la procession selon l'intelligence est une procession qui possède une perfection telle qu'elle implique toutes les perfections de l'opération selon la volonté. On ne voit pas comment on peut se servir d'une distinction provenant d'une imperfection propre de la créature — la vie participée — pour expliciter un mystère où tout est souverainement parfait.

Quand s. Thomas se sert de l'analogie de l'opération immanente pour expliciter le mystère de la procession du Verbe, c'est tout-à-fait différent car on ne considère alors dans l'opération immanente que son mode d'action demeurant dans l'agent, ce qui n'implique en soi aucune imperfection ?

A cette objection nous pouvons répondre en nous servant de l'affirmation même de s. Thomas : « bien qu'en Dieu volonté et intellect ne fassent qu'un, la procession de l'amour garde une distinction d'ordre, avec la procession du Verbe, parce qu'il est essentiel à l'amour de procéder de la conception de l'intelligence »[21]. Autrement dit il y a une double manière de considérer la distinction de l'action immanente de l'intelligence et de celle de la volonté ; on peut la considérer comme une distinction réelle existentielle provenant de l'imperfection radicale de la créature, en laquelle la vie est participée ; on peut la considérer comme une distinction tout-à-fait formelle, tenant à la nature même de l'intelligence et de la volonté en ce sens qu'il est essentiel à la volonté de supposer l'intelligence : « rien ne peut être aimé de volonté, qui n'ait été conçu

dans l'intellect ». Il est essentiel à l'intelligence d'être première et de constituer le degré suprême de vie. Si la première manière de considérer la distinction entre la procession de l'intelligence et celle de la volonté, ne peut être utilisée pour expliciter le mystère de Dieu, parce qu'elle implique une imperfection, rien n'empêche de se servir de la seconde, c'est ce que fait s. Thomas. Dans ce cas c'est proprement *l'ordre essentiel* entre les activités d'intelligence et de volonté qui permet au théologien de préciser le caractère de cette seconde procession, étant donné que la Révélation lui demande de croire à l'existence de la troisième Personne : l'Esprit Saint.

On voit donc la manière toute différente dont s. Thomas se sert de cette analogie de l'action immanente pour expliciter le mystère de la nature des processions en Dieu et pour expliciter le mystère de leur dualité.

Ceci nous montre bien la pénétration et la perspicacité de l'intelligence de frère Thomas, par là il évite tout anthropomorphisme, car ce ne sont pas les diverses manières psychologiques selon lesquelles l'homme connaît et aime qui sont utilisées pour expliciter le mystère des processions divines : mais la nature même de l'acte d'intellection, — acte immanent —, et la nature même de l'ordre essentiel qui existe entre la connaissance et l'amour. Par là il échappe à l'anthropomorphisme, car il se situe au niveau de la saisie des principes propres de la connaissance intellectuelle et de l'amour. Or ces principes ne sont pas propres à l'homme.

A l'égard de la première procession s. Thomas s'était demandé si celle-ci était une génération, de même il se pose la question : la procession d'amour en Dieu est-elle une génération ?[22]

Dès l'an 400, un Concile de Tolède enseigne « que le Saint Esprit n'est pas engendré, mais procède du Père »[23]. A partir du IVme siècle les Pères reconnaissent que seule la seconde Personne est engendrée : Il est le Fils unique. Donc l'Esprit Saint n'est pas au sens propre : engendré.

S. Thomas, en théologien, expose pourquoi cette seconde procession ne peut être considérée comme une génération. Il s'appuie pour cela sur la nature propre des opérations de l'intelligence et de la volonté : « Entre l'intelligence et la volonté il y a cette différence, que l'intelligence est en acte dès que la chose connue est dans l'intellect par sa similitude ; tandis que la volonté est en acte, non par la présence, en celui qui veut, d'une similitude de la chose, mais du fait que la volonté a une inclination vers la chose voulue ».

C'est pourquoi la procession considérée selon la raison de l'intelligence, est selon la raison de similitude ; et pour autant elle peut avoir la raison de génération — car quiconque engendre, engendre son semblable. La procession, regardée selon l'action de la volonté, ne se présente pas sous l'aspect d'assimilation, mais plutôt sous celui d'impulsion et de motion vers quelque chose. Dès lors ce qui procède en Dieu par mode d'amour... procède comme un « esprit » — ce mot évoque une sorte d'élan et d'impulsion vitale, dans le sens où l'on dit que l'amour nous meut et nous pousse à faire quelque chose[24].

L'intelligence s'assimile vitalement ce qu'elle connaît, c'est pourquoi si elle est substantielle elle se connaît et le verbe intérieur qu'elle produit, lui est semblable, comme un fils est semblable à son Père.

La volonté se porte vers celui qui est aimé, elle s'incline vers lui. Ce mouvement vital d'amour est bien l'inverse du mouvement vital de l'intelligence, puisque celui-ci se termine au plus intime du sujet connaissant, tandis que celui-là se termine à la réalité aimée, considérée en elle-même. Car le bien qui attire la volonté est précisément une réalité existante capable de perfectionner celui qui la veut et l'aime. Le bien attire, et en attirant réalise un amour dans la volonté de celui qui est attiré. C'est précisément cet amour qui pousse celui qui aime vers son bien-aimé. L'amour est extatique en ce sens qu'il projette celui qui aime vers celui qui est aimé, et par le fait même il lui

permet en quelque sorte de s'oublier, de ne plus s'occuper de lui, mais de ne plus regarder que celui qu'il aime. Voilà pourquoi la volonté, si elle est substantielle et s'aime, ne procède pas selon un mode d'assimilation génératrice, mais de spiration, d'élan, d'extase. Et si elle produit un fruit intérieur, même si, de fait, celui-ci lui est semblable et consubstantiel, ce fruit n'est pas produit comme un « fils », mais comme un « esprit d'amour ».

Ne croyons pas que cette argumentation soit avant tout négative, car si elle montre bien que cette seconde procession n'est pas une génération, elle nous montre aussi ce qu'il y a de tout-à-fait spécial à cette seconde procession qui est selon un mode d'amour, un mode d'inclination vitale, un mode de don extatique, de communication aimante.

Il faudrait transcrire ici l'article magnifique de la *Somme contre les Gentils* où s. Thomas présente cette seconde procession. Relevons seulement les quelques passages les plus significatifs :

« L'objet propre de la volonté de Dieu est sa bonté ; donc, Dieu aime premièrement et principalement sa bonté, c'est-à-dire soi-même. Et puisque l'objet aimé doit exister à sa manière dans la volonté de l'aimant, si Dieu s'aime soi-même il faut bien que Dieu existe en sa volonté comme l'aimé dans l'aimant. L'aimé existe dans l'aimant pour autant qu'il est aimé ; et aimer est une sorte de vouloir. Or le vouloir divin, tout comme sa volonté est l'exister même de Dieu : si donc Dieu existe en sa volonté par mode d'amour, ce n'est pas comme en nous d'un exister accidentel, mais essentiel. Autrement dit, Dieu considéré en tant qu'existant en sa volonté est vraiment et substantiellement Dieu.

Nous pouvons pousser plus loin. La présence d'un être dans la volonté, à titre d'aimé dans l'aimant, relève d'un double principe : de la conception que s'en fait l'intelligence et de la réalité même dont cette conception est l'expression ou verbe. En effet, rien n'est aimé s'il n'est connu

à quelque titre, et l'on n'aime pas simplement la connaissance qu'on en a : c'est bien lui qu'on aime pour ce qu'il a de bon. Il s'ensuit que l'Amour à raison duquel Dieu existe en sa volonté comme l'aimé dans l'aimant, procède à la fois du Verbe de Dieu et de Dieu dont c'est le Verbe.

On a vu en outre que si l'aimé est dans l'aimant ce n'est pas sous les espèces d'une ressemblance typique, comme pour le connu dans le connaissant... Aussi la procession qui fait exister la chose dans la volonté à titre d'aimé dans l'aimant, n'a pas le caractère d'une génération, à la différence de celle qui fait exister la chose dans l'intelligence. Dès lors, Dieu procédant par mode d'Amour n'a pas le caractère d'engendré : et l'on ne peut pas lui donner le nom de *Fils*.

Mais l'aimé est dans la volonté comme un pôle d'attirance et en quelque sorte comme soulevant du dedans l'aimant vers l'être aimé. Or toute impulsion intime, chez les vivants, relève de l'esprit vital, ou souffle. Il convient donc de donner à Dieu qui procède par mode d'amour, le nom d'Esprit, comme procédant par une sorte de spiration...

Et si tout mouvement spirituel est qualifié par son terme, l'Amour dont il s'agit ayant Dieu pour objet, il conviendra de donner à Dieu, procédant par mode d'amour, le nom d'Esprit-Saint, car on qualifie du nom de saint tout ce qui est consacré à Dieu »[25].

Pour mieux pénétrer le caractère tout-à-fait propre de cette seconde procession, il ne faut jamais oublier qu'elle est essentiellement la procession qui suppose la première. Saint Thomas insiste beaucoup sur cet ordre, par le fait même il faut à la fois affirmer que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit et que l'Esprit Saint procède bien du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux Personnes distinctes, il en procède comme l'amour mutuel des deux[26]. Autrement dit, on peut considérer cette seconde procession, en tant qu'on la distingue de la première ; alors

on précise surtout qu'elle n'est pas une génération et qu'elle se réalise sur un mode d'amour extatique. On peut aussi considérer cette seconde procession en elle-même, en tant que seconde procession, présupposant la première, on précise de cette manière que le Père et le Fils, dans un amour mutuel, substantiellement unique, spirent l'Esprit-Saint. On peut alors faire appel non plus seulement à l'analogie de l'amour comme opération immanente mais à l'analogie de l'amour en ce que celui-ci a de plus propre : l'amour d'amitié.

Cet amour implique toujours deux amis qui s'aiment d'un amour mutuel. Plus cet amour est parfait, plus cet amour mutuel tend vers l'unité. Entre les amis qui s'aiment parfaitement il y a identité de vouloir, il y a même amour. C'est pourquoi le Père et le Fils s'aiment bien d'un amour unique dont le fruit personnel est l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint est le fruit de cet amour substantiel d'amitié qui unit le Père et le Fils. Il faut aller jusque là si on veut expliciter pleinement le mystère[27].

Qu'on ne prétende pas qu'il y a alors anthropomorphisme ! Car on considère en réalité la nature même de l'amour d'amitié, celui-ci, en effet, indépendant de la manière dont il se trouve réalisé, en lui-même, n'implique aucune imperfection. On n'utilise donc pas comme analogie la manière humaine dont les hommes vivent en amis, mais la notion tout-à-fait pure de l'amour d'amitié.

Ayant considéré les deux processions et leur nature propre, il faut enfin examiner s'il y en a d'autres ? L'Evangile ne nous parle d'aucune autre personne en dehors de celle du Père, du Fils, et de l'Esprit-Saint. Donc il n'y a pas d'autres processions en Dieu.

Le théologien montre la convenance de cette affirmation. Si, en effet, on revient à l'analogie première qui nous permet d'avoir une certaine intelligence du mystère des processions divines, il est facile de comprendre qu'il n'y a que deux actions immanentes immatérielles typiques:

l'intellection et le vouloir. Donc il est normal qu'en Dieu il n'y ait pas d'autres processions que celles du Verbe et de l'Amour.

On peut facilement objecter : le Verbe ne pourrait-il pas lui-même être à l'origine d'une autre procession intellectuelle, de même l'Esprit-Saint. Il pourrait très bien se faire qu'en Dieu il y ait plus que deux processions ! Pas plus de raison pour deux que pour plus !

Ce qui intéresse le théologien ce n'est pas les hypothèses possibles que notre imagination peut inventer, ce qui l'intéresse est de pénétrer dans l'intelligence de la parole de Dieu et du mystère révélé pour le mieux contempler. Or la Révélation ne nous parle que des Trois Personnes en Dieu. Il est donc tout-à-fait inutile de recourir à ce genre de procession[28].

On comprend, du reste, qu'il soit inutile qu'il y ait procession de procession, précisément en raison de la perfection du Verbe et de l'Amour. « Il n'y a en Lui qu'un Verbe parfait et qu'un Amour parfait. Et c'est en cela que se manifeste sa parfaite fécondité »[29].

Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas conclut cette recherche théologique en déclarant : « Nous pouvons contempler une *similitude* de la Trinité divine dans l'esprit de l'homme. Par l'acte même où il se connaît, notre esprit conçoit en lui-même son verbe, lequel n'est autre que la représentation intelligible de l'esprit, actuellement dans l'esprit : autrement dit l'esprit en tant que pensé. Ensuite, en s'aimant lui-même l'esprit se forme soi-même dans son vouloir comme objet aimé. Là s'arrête le processus intime de l'esprit : le cycle est fermé, car en s'aimant l'esprit fait retour à sa propre substance d'où partait le processus par le verbe intelligible qui l'exprime. Ultérieurement l'esprit procèdera à des œuvres extérieures, qu'il entreprendra par amour de soi.

Dans l'esprit nous trouvons donc ces trois choses : au principe de toute procession, l'esprit en son existence phy-

sique, puis l'esprit conçu dans la pensée, enfin l'esprit aimé dans la volonté. Mais ces trois ne font pas une unique nature : le connaître de l'esprit n'est pas son exister ; et son vouloir n'est ni son exister, ni son connaître. C'est pourquoi l'esprit en tant que pensé, et l'esprit en tant qu'aimé ne sont pas des personnes...

Voilà comment l'on trouve en notre esprit une similitude de la Trinité divine et précisément de la procession « qui multiplie la Trinité ».

Dans la divine nature il y a Dieu inengendré, principe de toute procession divine : c'est le Père. Il y a Dieu engendré, comme verbe conçu en l'intellect : c'est le Fils. Il y a Dieu procédant comme Amour : c'est le Saint-Esprit. Et l'on ne trouvera pas d'autre procession au sein de la nature divine, mais les Personnes procédant à des œuvres extérieures.

Or on saisit où l'image est un défaut pour représenter la Trinité divine : c'est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une même nature, et que chacun d'eux est une Personne parfaite puisque pour Dieu penser et aimer c'est être. La ressemblance divine en l'homme peut donc se comparer à la ressemblance d'Hercule dans la statue : la forme est représentée, mais c'est une autre nature. Aussi lit-on dans la Genèse que l'âme humaine est l'image de Dieu : «faisons l'homme à notre image et ressemblance»[30].

Après avoir considéré les diverses analogies qui nous permettaient de parler avec quelque exactitude du mystère des processions divines, saint Thomas peut alors regarder les processions qui se réalisent en notre âme comme des images de celles qui sont en Dieu, en la Trinité. Grâce à la rigueur théologique, il a su distinguer les analogies vraiment scientifiques des images et des ressemblances. Grâce à ce discernement, la théologie du mystère de la Très Sainte Trinité acquiert un statut scientifique.

Toutes les grandes intentions et recherches augustiniennes sont gardées mais l'exposé théologique distingue, avec plus de précision, analogies et images. Saint Thomas ne pénètre pas plus avant dans le Mystère que saint Augustin. Mais il procède plus rationnellement.

M. D. PHILIPPE, O. P.

NOTES

1. *S. theol.*, Ia, qu. 2 : « En ce qui concerne l'essence divine, il faut considérer comment est-elle ? ou plutôt comment n'est-elle pas? »

2. S. Th. *De Potentia*, qu. 9, art. 5. Nous nous servons de la traduction du R. P. Dondaine, *Somme Théologique, La Trinité*, t. I et II, édition de la Revue des Jeunes, 1943 et 1946, p. 5.

3. Il serait très intéressant de comparer l'étude théologique du mystère de la Trinité dans le *Com. des Sentences*, dans le *Contra Gentiles*, dans la *Somme théologique* et dans le *De Potentia* (qu. X) pour mieux saisir l'originalité de la pensée théologique de saint Thomas. Comment progressivement il arrive à étudier la « *procession divine* » pour elle-même, avant de considérer la génération et la spiration, alors que dans son Commentaire des Sentences, c'est le principe du *bonum est communicativum sui* — le bien est communicatif de soi — qui semble être l'analogie fondamentale (I *Sent.* dist. 2, qu. 1, a. 4).

4. *Jo.* 8, 42 ; dans le *De Potentia*, s. Thomas citera également *Jo.* 15, 26 : *Spiritus veritatis a Patre procedit.*

5. *S. theol.* Ia, qu. 40, surtout a.2.

6. *C. Gentiles*, IV, c. 11. — 7. *S. theol.*, Ia, qu. 27, a. 1.

8. *S. theol.*, Ia, qu. 27, a. 1. — 9. *S. theol.*, Ia, qu. 27, a. 1, ad 2.

10. *S. theol.*, Ia, qu. 27, a. 1, ad 3.

11. Il faudrait analyser ici le magnifique commentaire de saint Thomas du Prologue de saint Jean, où l'on voit comment la révélation du *Verbe, Fils unique du Père,* conduit le théologien à se servir des analogies du verbe-concept et de l'opération intellectuelle pour expliciter le mystère révélé. Dans ce commentaire, saint Thomas se réfère explicitement au *De Trinitate* de saint Augustin et au recueil des 83 *Questions.*

12. S. Th., *com. s. Jean,* I, leç. 1. S. Thomas à la suite de saint Augustin précise les trois grandes différences qui existent entre notre verbe et le Verbe du Père. Voici ces trois différences : 1°) notre verbe est capable d'être perfectionné (formabile) ; 2°) notre verbe est imparfait ; 3°) notre verbe n'est pas de même nature que son origine.

13. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 2. — 14. *Jo.,* 1, 18. — 15. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 2.

16. *Cf.* S. Th., *com. s. Jean,* Prol. leç. 11, n° 218 : « Ce que nous portons *in sinu* nous le portons en secret. Or ce qu'il y a de caché dans le Père, c'est qu'Il dépasse toute puissance et toute connaissance puisque l'essence divine est infinie. Dans ce sein, c'est-à-dire dans ce qu'il y a de plus secret dans la nature et l'essence du Père, qui dépasse toute puissance de la créature, est le Fils unique, et c'est pourquoi Celui-ci est consubstantiel au Père... »

17. *Jo.,* 14, 16 ; 15, 26. — 18. *Jo.,* 14, 26.

19. *Denz.* n° 39 ; de même dans le symbole *Antipriscilliana, Denz.* n° 15. Le symbole d'Epiphane déclare : « ... *Spiritum... increatum, a Patre procedentem, accipientem a Filio, in quem credimus* ». *Denz.* n° 13.

20. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 3. Il serait également intéressant de comparer cet article de la Somme et l'article premier de la qu. 11 du Com. des Sentences dist. 8 pour mieux saisir la précision théologique de cet article.

21. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 3, ad 3.

22. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 4. *Cf.* I *Sent.* dist. 13, qu. 1, a. 3.

23. *Denz.* n° 19. — 24. *S. theol.,* Ia, qu. 27, a. 3.

25. *C. Gentiles,* IV, c. 19 ; cf. traduction de H. E. Dondaine, édition Revue des Jeunes, 1943, p. 229.

26. *S. theol.,* Ia, qu. 36, a.4 et ad 1um.

27. *Cf. S. Theol.*, Ia, qu. 36, a. 4, ad 1um. « Si on considère les suppôts de la spiration le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils font deux : car il en procède comme l'amour mutuel des deux (*procedit ab eis ut amor unitivus duorum*) ; et qu. 37, a. 1, ad 3um : « Dès lors que le Père et le Fils s'entr'aiment, il faut bien que leur mutuel Amour, autrement dit le Saint-Esprit, procède de l'un et de l'autre ». *Cf.* H.E. D*ondaine*, dans le t. II, trad. de la Revue des Jeunes, Appendice II, pp. 393-400.

28. Quand s. Jean nous dit en parlant du Verbe : « Tout fut par lui et sans lui rien fut » (1,3) il ne parle pas des processions éternelles mais de la création ; c'est autre chose.

29. *S. theol.*, Ia, qu. 27, a. 5, ad 3um. — 30. C. *Gentiles*, IV, c. 26.

ECKHART ET LA MYSTIQUE TRINITAIRE

Le mystère de la sainte Trinité n'est pas seulement une proposition dogmatique, ou une formule de ralliement pour les chrétiens. C'est la réalité même d'où nous venons, c'est le terme où nous tendons, c'est le mystère même de la vie, à laquelle nous avons part dès ici-bas, où nous trouvons notre vrai bonheur déjà en ce monde et dont nous jouirons en plénitude dans l'éternité.

Cela, nous le savons par la foi ; mais les mystiques, par leur témoignage nous apprennent à en vivre. Et parmi eux, certains nous ramènent plus immédiatement à ce mystère central. Il est ainsi des époques et des contrées privilégiées. Il semble que la grâce y surabonde, suscitant un réveil des âmes : elles se lèvent en légions, délaissant tout, pour se tourner vers l'essentiel, l'Unique, d'où toutes choses tirent leur origine.

Tel a été le XIVe siècle dans le nord des pays germaniques. Une grande figure domine alors ce mouvement de mystique trinitaire : Eckhart, Frère prêcheur, et Maître en théologie du *Studium* ou couvent d'études des dominicains de Strasbourg, puis de Cologne (né vers 1260, mort en 1327 ou 1328).

Il n'est pas l'unique mystique de cette époque. Le milieu où il vit, est déjà préparé à recevoir son message. Parmi tant de religieux et de religieuses, quantité sont avides de vivre cette vie d'union avec Dieu ; beaucoup d'écrits ont gardé le témoignage de ces expériences. Celles-ci se rencontrent d'abord dans les monastères de cisterciennes, puis dans les communautés de dominicaines alors

en plein essor, ou au sein du grand mouvement des béguines, enfin parmi ces nombreux spirituels qui, liés par une même amitié, tendus vers le même idéal, se nommeront plus tard les *Amis de Dieu.*

Maître Eckhart n'est donc pas le créateur de la mystique de ce temps. Mais il y joue un rôle éminent. A-t-il lui-même joui d'expériences mystiques ? Il est difficile de le savoir. Quoi qu'il en soit, son rôle aura été de guider sur le chemin de cette expérience. Pour ce faire, il établit un pont entre la théologie scolastique et la mystique. Il recueille l'enseignement de saint Thomas sur Dieu, non comme un simple commentateur, mais plutôt comme une sorte d'explorateur de la Majesté de Dieu et du mystère de sa vie intime donnée en part à l'homme. Repensant la métaphysique et le contenu de la Révélation, il manifeste de façon saisissante dans un langage nouveau, émaillé d'expressions paradoxales, de termes qui soudain heurtent et surprennent, la sublimité de notre vocation, de notre naissance en Dieu et de notre participation à sa vie.

Lorsque Eckhart commence son ministère de prédication et d'enseignement, il y a peu de temps que Clément IV a confié aux Frères Prêcheurs la charge des monastères de dominicaines (en 1267) ; d'autre part, les anciens Ordres, Prémontrés et Cisterciens refusent désormais la direction spirituelle des monastères de femmes ; enfin les béguinages, au cours du XIII[e] siècle, se développent considérablement : de tout cela il résulte qu'un monde de religieuses est à la recherche de guides spirituels. Un Maître comme Eckhart sera des plus aptes pour répondre à ce besoin. C'est donc à ces âmes avides de scruter les secrets de la vie divine, qu'Eckhart va adresser sa prédication[1].

Ces auditoires sont exigeants. N'imaginons pas des communautés de nonnes peu instruites. Plus d'une a étudié la théologie[2]. Car les problèmes spirituels sont alors au premier plan. C'est ce qui explique que Maître Eckhart les aborde avec une hardiesse qui nous déconcerte aujourd'hui.

Comment, disons-nous, ces considérations élevées, ces paradoxes pouvaient-ils être compris ? Ne risquaient-ils pas d'égarer les âmes ?

Mais le contexte spirituel aujourd'hui n'est plus le même qu'alors. Ces simples religieuses étaient familiarisées avec la théologie trinitaire. Lorsque le prédicateur lance des expressions outrées, il veut essayer de traduire l'expérience même de la vie divine dans l'âme. Il ne donnera à la pressentir que grâce à des heurts de mots, des termes paradoxaux : comment, en effet, exprimer la sublimité du don de Dieu, le mystère de l'adoption ? « Ces assertions de Maître Eckhart, écrit Dom Jean-Baptiste Porion[3] ne souffrent, ni ne demandent explication, non plus que l'éclair : si elles n'atteignent pas directement le fond de l'âme, elles sont vaines pour nous ». Il s'agit, explique-t-il encore, d'une sorte d'énigme. « Ce genre a ses règles comme les autres : alors que la proposition théologique doit être vraie en divers sens, dans un domaine défini, jalonné de concepts connus, il suffit à l'énigme théologique pour être valable, d'être vraie en un sens, et elle vise de tout son élan le point précis où les termes n'atteignent pas ». Constamment il faut donc avoir à l'esprit la correction de la formule théologique orthodoxe. Ainsi, lorsque Eckhart affirme que la créature est néant, les mots nous heurtent ; mais à la faveur de ce choc, ils laissent entrevoir l'émoi de l'âme devant Dieu, le seul Etre absolu. Il n'est pas besoin alors de rappeler que le néant de la créature est relatif ; cela va sans dire.

Si maintenant nous voulons retrouver l'impression saisissante de l'enseignement d'Eckhart, entrer pour ainsi dire en contact avec sa personnalité même, nous laisser introduire par lui dans le mystère de la Trinité, relisons les notes prises par les auditeurs à ses sermons allemands. Mais pour reconstituer l'ambiance religieuse de l'auditoire de ce temps, il nous faut encore par un commentaire approprié opérer le redressement qui se faisait alors instinctivement. Il est facile d'ailleurs de le recueillir dans les

écrits latins d'Eckhart. On essaiera donc ici de recréer l'unité vivante de l'enseignement du Maître en utilisant les deux parties de l'œuvre qui nous sont venues de lui : il y a, d'abord, ses sermons prononcés dans une langue populaire qu'il a dû, pour une bonne part, forger lui-même. Ces sermons allemands ont, les premiers, attiré l'attention des chercheurs ; mais ce sont eux aussi qui l'on fait accuser d'hérésie ou de panthéisme parce qu'on les isolait de leur contexte théologique. Il y a, d'autre part, son œuvre latine, rédigée par lui-même, notes sommaires de prédication, et surtout commentaires précis de l'Ecriture. C'est d'après ses écrits latins que nous interpréterons ses paroles et restituerons leur vrai sens.

Mais d'abord, laissons-nous prendre par la puissance de son verbe.

★

La grande préoccupation d'Eckhart dans les dernières années de sa vie, alors que, tout en enseignant au *Studium* général, il prêche dans les nombreux couvents de Cologne ou des villes avoisinantes, c'est de donner à mieux saisir le mystère de notre naissance à la vie divine.

En cela, il répondait à un désir des âmes religieuses. Nous savons mieux maintenant que les thèmes de la mystique trinitaire n'étaient pas inconnus, dès avant Eckhart. Ils apparaissent dans le cercle des spirituels groupés autour du couvent des cisterciennes de Helfta, près de Eisleben. Les trois grands noms à retenir sont ceux de Mechtilde de Magdebourg (+ entre 1282 et 1301), Mechtilde Hackeborn (+ 1298) et sainte Gertrude (+ 1302). Mais seule la première fait large part dans sa vie spirituelle à la contemplation de la Trinité. C'est donc elle que nous citerons.

La contemplation de la Trinité met parfois son âme en extase.

« Alors l'âme se sépare du corps avec toute sa force, sagesse, amour et désir ; seule une minime partie de sa vie demeure dans le corps, comme en un très doux sommeil. Elle voit alors tout entier

le Dieu un en trois Personnes et reconnaît les trois Personnes, indivisées dans le Dieu un »[4].

Ailleurs, elle dépeint, à partir du mystère de la Trinité, l'œuvre d'amour de la création, sous la forme poétique d'un dialogue entre les trois Personnes.

« Ah ! Père de toute bonté, moi, indigne créature humaine, je te remercie pour toute la fidélité avec laquelle tu m'as conduite hors de moi-même dans ton mystère, en sorte que dans ta parfaite Trinité j'ai entendu et lu le dessein suprême qui, avant tous les temps, a été décidé, alors que, toi, Seigneur, en toi Seul tu l'as résolu et que tu n'avais aucun compagnon pour partager ton indicible bonheur. Alors les trois Personnes rayonnèrent ensemble une lumière admirable, chacune paraissaient lancer sa flamme à travers l'autre, et elles étaient pourtant toutes l'une avec l'autre. Le Père avait pour parure en lui-même la force intime de la Toute-Puissance, et le Fils était égal au Père en une Sagesse indicible, et le Saint-Esprit égal à l'un et à l'autre dans une plénitude de bonté »[5].

C'est alors comme un grand Jeu qui commence. L'Esprit-Saint ouvre le dialogue en manifestant au Père le besoin de déverser de la plénitude de l'amour trinitaire dans un royaume créé. Les anges seront donc appelés à l'existence et ils porteront le reflet de l'Esprit. Puis viendra l'homme à la ressemblance du Fils. L'âme humaine sera l'épouse présentée au Père par l'Esprit d'amour.

« Alors la Trinité sainte s'inclina pour créer toutes choses et nous forma, corps et âme dans un amour indicible. Adam et Eve furent formés et noblement créés d'après le Fils éternel, qui est né sans commencement de son Père. Alors le Fils donna à Adam sa sagesse céleste et son pouvoir terrestre, en sorte qu'il possédât en parfait amour une connaissance vraie et des sens sanctifiés, et qu'il pût commander à toutes les créatures de la terre »[6].

Faut-il aussi rattacher à ce même centre une remarquable hymne trinitaire, qui, selon K. Bartsch[7] daterait de la seconde moitié du XIIIe siècle ? Ce n'est pas impossible. En ce cas, nous avons affaire à un vrai précurseur d'Eckhart. On y trouve déjà certains de ses thèmes et jusqu'à plusieurs de ses expressions favorites. Qu'on en juge :

Au commencement
transcendant tout sens
était éternellement le Verbe.

O riche retraite,
où le Principe engendra éternellement !
O, sein du Père,
d'où, dans la joie
s'écoulait le Verbe :
pourtant en ce sein
demeurait le Verbe, telle est la vérité !

Flux unique issu de deux,
effusion d'amour,
lien des deux,
connu des deux,
le très doux Esprit s'écoule,
en tout égal,
inséparable :
les trois ne sont qu'un.
Qu'est-ce ? tu ne le sais :
celui-là se connaît lui-même mieux que quiconque.

Le lien des trois
a un éclat profond.
Ce même anneau
jamais sens ne le saisit ;
c'est un abîme sans fond,
ni échec, ni faiblesse[8],
ni temps, ni forme, ni site ;
l'anneau merveilleux
est un jaillissement
et demeure comme un immuable point.

Vers le haut de la montagne,
monte sans nul chemin
que tu comprennes !
Le chemin te portera
en un désert merveilleux,
large et vaste,
incommensurable lumière.
Ce désert n'a
ni temps ni site,
unique est son espèce.

Ce bien solitaire
nul pied ne le foula ;
les sens créés
jamais n'y parvinrent :
il est et pourtant nul ne sait quel il est,
il est ici, il est là,
il est loin, il est proche,

il est profond, il est haut,
il est tel
qu'il n'est ni ceci ni cela.

Il est lumière, il est clarté,
il est tout obscurité,
il est innommé,
il est inconnu,
commencement et pourtant libre de limite.
Il demeure silencieux,
nu, sans vêtement.
Qui connaît sa demeure ?...
qu'il s'en aille dehors
et qu'il dise qu'elle est sa forme !

Deviens comme un enfant,
deviens sourd et aveugle ;
ton propre être
doit devenir néant.
Tout être et tout néant, rejette le dehors,
laisse le lieu, laisse le temps
comme aussi toute image,
monte sans chemin
l'étroit sentier :
ainsi tu parviendras dans le vaste désert.

O mon âme,
renais de Dieu,
immerge-toi toute dans l'Etre,
dans le Néant divin,
immerge-toi dans le flot abyssal !
Si je fuis loin de Toi,
tu viens à moi,
et quand je me perds,
c'est Toi que je trouve,
o Bien qui passe toute essence ! Amen !

En cette fin du XIIIe siècle, la mystique trinitaire s'étend bien au-delà d'un petit cercle. Si, en effet, le *Miroir des simples âmes*, publié à la fin du XIIIe siècle, est de Marguerite Porete, c'est la région de Valencienne qui est intéressée. Or, en ce livre, le Dieu qui ravit l'âme est le Dieu Trinité :

« Le vin le meilleur et le plus délectable, comme aussi le plus enivrant, est celui dont ne boit que la Trinité même. Et c'est de lui que, sans y boire, l'âme anéantie est enivrée, âme libre et ivre ! oublieuse, oubliée, ivre de ce qu'elle ne boit pas et ne boira jamais ! »[9].

Dans la même ligne, il faudrait encore citer certains écrits de Hadewijch d'Anvers. Ainsi, dans la lettre XVII, elle montre comment la contemplation est liée à l'Unité, tandis que la vie active correspond à la connaissance des Hypostases, en tant que distinctes. « Dieu œuvre par les Personnes, mais c'est dans la simplicité de l'Essence qu'il se repose et jouit pleinement de lui-même. »[9 Bis].

De telles considérations semblent être le fruit de la méditation de la doctrine de l'Image divine, héritée de saint Augustin. Sans doute, l'ami de saint Bernard, le cistercien Guillaume de saint Thierry n'est pas sans avoir participé à la diffusion de ces idées. Lui aussi a une doctrine de l'Image divine ; il ne la situe pas comme saint Bernard, dans le libre arbitre ; il la place « dans la mémoire, l'intelligence ou la volonté, ou, plus exactement, dans cette partie supérieure de l'âme que la Trinité créatrice a marquée de son empreinte, et qui doit être le siège, de par la pensée divine, d'un souvenir, d'une connaissance, d'un amour constant de Dieu, bref d'une vitalité supérieure, transcendante, véritable participation à la vie du Dieu Trine et Un »[10].

★

La lecture de ces écrits très anciens nous ouvre donc des perspectives nouvelles sur l'origine de cette mystique trinitaire. Mais si beaux soient-ils, ils demeurent fragmentaires, et leurs bases théologiques sont parfois mal assurées. Et s'il s'agit de doctrinaires comme Guillaume, la transposition dans la langue vulgaire reste à faire. Synthèse et expression populaire, c'est ce qu'apporte Maître Eckhart.

Comment donc entrer dans ce mystère trinitaire ? Eckhart exploite pour cela les thèmes principaux de l'Ecriture, surtout de saint Paul et de saint Jean.

Vous êtes le temple de Dieu, écrit saint Paul. Mais comment Dieu entre-t-il dans ce temple ? Il ne faut pas imaginer une présence matérielle, comme une chose renfermée dans des limites. Dieu est présent où il agit. Or

Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Cette création se continue ; mais il est au pouvoir de l'homme d'accueillir cette présence et cette action transformatrice de Dieu :

« Ce temple au-dedans de quoi Dieu règne en puissance, selon sa volonté, c'est l'âme de l'homme, qu'il a si parfaitement formée et créée d'après lui-même ; ainsi, nous lisons que le Seigneur dit : « faisons l'homme selon notre image et à notre ressemblance ». Et cela, certes, il l'a fait. Il a fait l'âme de l'homme si semblable à lui-même, que ni dans le royaume des cieux, ni dans le royaume de la terre, parmi toutes les magnifiques créatures que Dieu a si merveilleusement créées, il n'en est aucune qui lui soit semblable, sinon l'âme de l'homme, seule. C'est pourquoi Dieu veut posséder ce temple si pur, que plus rien d'autre ne s'y trouve, que Lui seul. C'est pourquoi ce temple lui plaît tellement, quand il Lui est si parfaitement semblable, et c'est pourquoi il se trouve si bien dans ce temple, quand il s'y trouve seul »[11].

Cependant cette présence de Dieu dans l'âme est plus riche encore. C'est la Trinité qui y réside ; aussi l'âme participe-t-elle à la vie des trois Personnes divines.

C'est par le Verbe d'abord et en lui que l'âme est amenée à cette vie :

Dans ce temple de l'âme Jésus parle. « Que dit le Seigneur Jésus ? Il dit ce qu'il est. Qu'est-il donc ? Il est une Parole du Père. Dans la même Parole le Père se dit lui-même et [en même temps] toute la nature divine et tout ce que Dieu est ; ainsi, [il dit] tel qu'il connaît, et il connaît tel que c'est. Et comme il est parfait dans sa connaissance et dans sa puissance, de même aussi il est parfait dans sa Parole. En disant la Parole, il se dit [lui-même] et toutes choses dans une autre personne, et il lui donne la même nature qu'il a lui-même, et il dit tous les esprits doués de raison, dans la même Parole, [il les dit] semblables à la Parole elle-même, *« à l'image »*[12], — dans la mesure où elle (la Parole) demeure en eux ; oui, à l'image, selon que celle-ci se projette en lumière, en tant que chaque esprit existe en elle (c.-à-d. dans la Parole), quoique non semblable en toute manière à la Parole elle-même ; bien plus : ils (= les esprits) ont reçu le pouvoir de recevoir la ressemblance par la grâce de la Parole elle-même. Et la Parole, en tant qu'elle est en lui-même, le Père l'a dite entièrement, oui la Parole et tout ce qui est dans la Parole. »[13].

Il s'agit d'accueillir cette nouvelle naissance avec le Verbe. C'est alors vraiment la totalité de la vie divine qui

est exprimée et donnée en nous par Jésus. C'est pourquoi il est dit que Jésus parle :

« Mais Jésus parle dans l'âme. Sa manière de parler, c'est qu'il se révèle lui-même et tout ce que le Père a dit en lui, pour autant que l'esprit est réceptif. Il manifeste la souveraineté du Père dans une semblable incommensurable puissance »[14].

La naissance à la vie divine avec et dans le Fils se révèle donc par une efflorescence de vertus issues de la puissance du Père : par le Fils, il y a comme une remontée vers le Père :

« Quand l'esprit reçoit cette puissance dans le Fils et par le Fils, il acquiert alors puissance pour tout progrès, de sorte qu'il acquiert égalité et puissance en toute vertu et en toute parfaite pureté, en sorte que ni dans ce qui lui est cher, ni dans la souffrance, ni dans tout ce que Dieu a créé dans le temps... : rien de tout cela ne peut troubler cet homme ; il demeure puissant, se tenant comme dans une force divine, en face de laquelle toutes choses sont petites et impuissantes »[15].

Le mystère de la participation à la vie divine se manifeste donc dans ce signe de la force de Dieu, capable de susciter toutes les vertus et une indifférence parfaite devant ce qui n'est pas Dieu. Il y a là une sorte d'expérience de Dieu présent et agissant dans l'âme.

Bien plus, ce mystère peut aussi se révéler dans une illumination soudaine ; c'est alors proprement le reflet du Fils dans l'âme, lui qui est la Sagesse du Père :

« En second lieu, Jésus se manifeste dans l'âme avec une incommensurable sagesse, [avec cette sagesse] qu'il est lui-même, dans cette sagesse où le Père se connaît lui-même avec toute sa souveraineté paternelle et connaît aussi ce Verbe qui est aussi lui-même la Sagesse, avec tout ce qui s'y trouve, et qui est le même Un. Lorsque cette Sagesse s'unit à l'âme, alors tout doute, et toute erreur et toute ténèbre d'un seul coup lui est enlevée, et elle est placée dans une pure et claire lumière qui est Dieu lui-même, comme dit le Prophète: « Seigneur, dans ta lumière, on connaîtra ta lumière » [Ps. 36, 10] »[16].

Comme cette lumière est divine, on peut donc dire :

« Dieu est connu par Dieu dans l'âme. Ainsi par cette Sagesse, elle (l'âme) se connaît elle-même et toutes choses avec elle ; et cette même Sagesse, elle la connaît par [Dieu] lui-même ; et avec cette même Sagesse, elle connaît la souveraineté paternelle dans la féconde

puissance génératrice et l'existence essentielle, dans la simple Unité sans aucune différence »[17].

Ainsi le Fils nous introduit en lui-même, et par lui au Père, et finalement dans l'Unité divine, puisque le Fils est un avec le Père.

Enfin Jésus révèle en lui l'Esprit-Saint :

« Jésus se manifeste aussi avec cette incommensurable douceur et plénitude, qui de la force du Saint-Esprit jaillit et déborde et s'écoule en pleine et débordante plénitude et douceur dans tous les cœurs disponibles. Quand Jésus se manifeste avec cette plénitude et douceur, et s'unit à l'âme avec cette plénitude et douceur, alors l'âme s'écoule en elle-même et hors d'elle-même, et au-dessus d'elle-même et au-dessus de toutes choses, par grâce, avec puissance, sans intermédiaire, de nouveau dans son premier principe »[18].

Ailleurs Eckhart insiste sur le reflet de Dieu que portent les créatures. Dieu, sans doute, laisse une trace de lui-même en chacune. Mais l'homme est créé à son image. Il a reçu l'empreinte de la Trinité.

« Maintenant, attention ! je vais dire ce que je n'ai jamais encore dit. Après que Dieu eût créé le ciel et la terre, Dieu ne réalisa rien, il n'y avait rien à réaliser ; en lui-même non plus, il n'y avait aucune œuvre. Alors Dieu dit : « Nous allons faire notre semblable ». Créer, c'est une chose lumineuse : cela on le fait quand et comme on veut. Mais « que je fasse », cela, je le fais moi-même et avec moi-même et en moi-même et en même temps j'imprime mon image là-dedans. « Nous ferons notre semblable » : non pas le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, mais « nous », dans le conseil de la Sainte Trinité, nous ferons notre semblable »[19].

Eckhart insiste. Dieu ne demeure pas lointain. Il est dans l'âme une présence agissante et aimante :

« Lorsque Dieu fit l'homme il réalisa dans l'âme son œuvre qui est une similitude, son œuvre agissante, et son œuvre qui se continue toujours. Cette œuvre était si grande que ce n'était rien autre que l'âme, et l'âme n'était rien autre que l'œuvre de Dieu. La nature de Dieu, son essence et sa divinité y sont attachées, de telle sorte qu'Il doit agir dans l'âme. Dieu en soit béni ! Du moment que Dieu agit dans l'âme, il s'ensuit qu'il aime son œuvre. Si maintenant l'âme est là où Dieu accomplit intérieurement son œuvre, l'œuvre est si grande, que l'œuvre n'est rien autre que l'amour, et cet amour n'est rien autre que Dieu. Dieu s'aime lui-même et aussi sa propre nature, son essence et sa divinité. Dans l'amour dont Dieu s'aime, Dieu aime en lui toutes les créatures ; ou plutôt non, il y a plus : les créatures en

tant qu'elles sont Dieu. Dans l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même intimement, il aime ainsi intérieurement toute chose »[20].

En somme, l'Idée que Dieu a de ses créatures, cette sorte de modèle ou de type éternel qu'il leur donne en continuant son action créatrice, tel est l'objet de l'amour de Dieu, dans son amour pour la créature.

Et pour donner à comprendre cette présence agissante de Dieu dans l'âme, voici la comparaison du rayon de soleil dans le miroir, image toute augustinienne :

« Je prends un récipient d'eau et je mets dedans un miroir, et je le place sous le disque du soleil ; alors le soleil projette son rayon lumineux hors de son disque et hors du fond [de son être] et pourtant il ne le perd pas. Le reflet du miroir dans le soleil, c'est du soleil dans le soleil, et pourtant le miroir est ce qu'il est. Ainsi en est-il de Dieu. Dieu est dans l'âme avec sa nature, avec son essence et avec sa divinité et il n'est pourtant pas l'âme. Le reflet de l'âme c'est Dieu en Dieu, et pourtant elle est ce qu'elle est »[21].

Ainsi Eckhart nous montre comment pénétrer dans le mystère trinitaire par la voie du Fils, qui est une voie de connaissance, laquelle cependant entraîne aussi l'amour.

Mais l'union avec Dieu-Trinité doit se faire aussi directement par l'amour. C'est alors l'Esprit-Saint qui nous guide. C'est dire que nous participons en quelque façon à l'amour dont Dieu s'aime lui-même.

« Un maître dit que l'âme est touchée sans intermédiaire par l'Esprit Saint, car dans l'amour dont Dieu s'aime en lui-même, dans ce même amour il m'aime, et l'âme aime Dieu dans le même amour dont il s'aime lui-même en lui-même, et si cet amour n'existait pas, dans lequel Dieu aime l'âme, le Saint-Esprit n'existerait pas. C'est une ardeur et une efflorescence du Saint-Esprit, c'est en cela que l'âme aime Dieu »[22].

Néanmoins un tel amour dans l'Esprit-Saint ne nous sépare pas du Fils, car c'est dans le Fils que le Père s'aime. Eckhart commente la parole de l'Evangile (*Mt.* 3, 17) : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me complais moi-même ».

« Tout ce qui plait à Dieu, lui plait dans son Fils unique ; tout ce que Dieu aime, il l'aime dans son Fils unique. Ainsi donc l'homme doit vivre en sorte qu'il soit un avec le Fils. Entre le serviteur et le

maître l'amour ne devient jamais égal. Tant que je suis serviteur, je suis bien loin du Fils unique et lui suis inégal »[23].

C'est donc aussi l'amour que suscite l'Esprit-Saint en nous, qui nous conforme au Fils et nous ramène en Dieu dans l'Unité.

Le développement va ici aboutir à une formule paradoxale. N'y voyons pas cependant du panthéisme, comme ont fait les juges de Cologne. Eckhart veut, par une expression choquante, insister sur ce que notre filiation est vraie ; ce n'est pas une fiction juridique :

« Là où le Père engendre son Fils en moi, je suis le même fils et non un autre ; nous sommes, il est vrai, un autre quant à l'humanité, mais ici je suis le même fils et pas un autre »[24].

De la sorte, nous sommes voulus de Dieu comme des personnes, de même que le Père engendre le Fils comme une personne. Dans la même ligne de préoccupations, Eckhart va insister sur le premier terme jusqu'à sembler oublier le second. Ici encore l'expression trahit la pensée. Le sens qu'il faut donner au texte suivant, c'est que Dieu nous aime personnellement ; il ne nous veut pas comme des accidents, comme une occasion de le glorifier. Cela ne peut se comprendre que selon notre union étroite avec le Fils jusqu'à une certaine unité :

« Bien plus : tout ce que le Père lui a donné (au Fils) dans la nature humaine, en cela il m'a considéré d'abord, et il n'avait plus dans son intention que l'humanité du Christ, et il m'a plus donné qu'à lui. Certes ! car il lui a donné pour moi (*propter me*)[25], parce que Lui n'était pas dans le besoin; mais moi j'étais dans le besoin »[26].

Eckhart ne se lasse pas de revenir sur notre union au Fils : le Fils nous fait participer dans le temps à sa génération éternelle :

« Le Père engendre son Fils dans l'éternité, égal à lui-même. « Le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » ; il était le même dans la même nature. Mais je dis plus : il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle était auprès de lui (le Fils), et Lui est semblablement auprès d'elle, mais Il est en elle, et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité et non autrement. Il doit le faire, lui plaise ou lui déplaise. Le Père engendre son Fils sans cesse, et je dis plus : il m'engendre

moi, son fils et comme le même fils. Je dis plus : il ne m'engendre pas seulement comme son fils, bien plus ; il m'engendre moi en tant que lui-même, et [il s'engendre] lui-même, en tant que moi-même, [il m'engendre] moi comme sa propre essence et sa propre nature »[27].

Lorsqu'un tel texte tomba sous les yeux des censeurs, ils se récrièrent. A juste titre : la formule était outrée. Mais pour Eckhart aux prises avec le mystère de notre divinisation et qui bataille avec les pauvres mots humains, il s'agit de faire sentir la force des paroles inspirées : « Voyez quel grand amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu ! et *nous le sommes* » (1 *Jo*. 3, 1). Et encore : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient en nous eux aussi... » (*Jo* 17, 21). La suite du sermon manifeste bien sa pensée :

« Mon père selon la chair n'est pas proprement mon père, mais seulement selon une petite parcelle de sa nature, et je suis séparé de lui ; il peut être mort et moi vivre. C'est pourquoi le Père céleste est [seul] vraiment mon Père, car je suis son fils, et tout ce que j'ai, je l'ai de lui, et je suis le même fils et non un autre. Car le Père opère une œuvre unique, et c'est pourquoi son œuvre, c'est moi, comme son fils unique sans aucune différence »[28].

Enfin, pour que cette vie avec la Trinité soit authentique, elle ne doit pas se borner à une union avec chaque Personne, chaque Personne n'existant que par ses relations avec les autres. Ainsi la participation à la Trinité ramène à l'unité, mais sans rien laisser perdre de la richesse de la vie trinitaire :

« Essence est le Père, unité avec le Père est le Fils, amour est le Saint-Esprit. Alors le Saint-Esprit emporte l'âme, une fois sanctifiée, dans ce qu'il y a de plus pur et de plus haut et l'entraîne en haut vers son origine, c'est-à-dire le Fils ; et le Fils continue à l'entraîner vers son origine, c'est-à-dire le Père, dans le fond, dans ce qui est premier, là où le Fils a intérieurement son essence, où également repose la Sagesse éternelle, « dans la cité consacrée et dans la cité sainte », dans le plus intérieur »[29].

Telle est la vie divine qui emporte l'âme dans le mystère divin ; telle est la réalité dont l'âme doit prendre une conscience de plus en plus vive dans la foi.

★

Dans les textes cités, il est souvent question de réceptivité ou de disponibilité de l'âme. De fait, l'union avec les trois Personnes dans l'Unité ne peut se réaliser que moyennant une purification, un dépouillemest, ou plus exactement une pauvreté de l'âme. Eckhart semble situer l'union le plus souvent dans une puissance intellectuelle, *Vernunft* — qu'il faut traduire « esprit » plutôt que « raison » —, moins souvent dans la volonté. En fait, intelligence et volonté sont purifiées, dépassées, transformées, pour obtenir de participer à la connaissance et à l'amour divins. A tous les points de vue, il s'agit donc d'un retour à l'Unité. Cette simplification et unification se fait dans ce qu'Eckhart appelle le *fond* de l'âme.

Le Verbe est donc engendré dans le fond de l'âme.

« Disons plus : oui, du fond même dont le Père engendre son Verbe éternel, c'est de là qu'elle devient féconde et qu'elle engendre avec lui »[30].

Oui, car ce fond, c'est la puissance de l'âme parfaitement unie à Dieu, donc agissant avec Dieu, ou, comme dit Eckhart un peu plus haut, « devenue vierge ». Qu'est-ce à dire ? L'acquisition d'un détachement, d'une liberté parfaite à l'égard de tout le créé, une disponibilité de chaque instant à l'égard de Dieu.

« Si j'étais si spirituel (*vernünftic*) que toutes les images que tous les hommes ont jamais reçues et qui sont en Dieu lui-même, se trouvaient en moi, et que je sois pour elles sans esprit de propriété, en sorte que je n'en aie saisi aucune comme une propriété, ni en acte, ni en omission, ni avant, ni après ; — bien plus : en sorte que je me tienne en cet instant présent, libre et disponible selon la volonté bien-aimée de Dieu et que je le fasse incessamment en vérité, je serais vierge, sans être entravé d'aucune image, comme si j'étais ce que j'étais, alors que je n'étais encore rien »[31].

Le dépouillement de l'âme doit être si profond, l'âme doit être à tel point pure disponibilité pour être transformée dans la connaissance et l'amour trinitaires, qu'elle est au-delà de tout nom qui pourrait la désigner :

« J'ai dit parfois que (la petite citadelle de l'âme) est une puissance de l'esprit (*Geist*), qui seule est libre. Quelquefois j'ai dit que c'est une forteresse de l'esprit ; quelquefois j'ai dit que c'est une

lumière de l'esprit ; quelquefois j'ai dit que c'est une étincelle. Mais maintenant je dis plus : ce n'est ni ceci ni cela ; cependant c'est un quelque chose qui est plus haut au-dessus de ceci et de cela, que le ciel au-dessus de la terre. C'est pourquoi je le nomme maintenant d'une manière plus noble que je la nommai jamais. Et elle dépasse cette noblesse et cette manière même et est bien au-dessus. Elle est libre de tout nom et dépouillée de toute forme, détachée et libre à la fois, comme Dieu est détaché et libre en lui-même ; Elle est aussi une et simple, que Dieu est un et simple, en sorte que d'aucune manière on n'y peut plonger le regard »[32].

Enfin une telle conformité et unité avec Dieu dans la vie trinitaire nous conduit droit à la charité envers le prochain. Car impossible d'être uni à Dieu ou de l'aimer sans participer au mouvement de vie trinitaire. Or c'est une vie d'amour qui ramène tout à l'unité. A cette même vie chaque créature est attirée, et entre toutes, l'homme, créé à l'image de Dieu : aimer Dieu, c'est donc l'aimer en tout être, retrouver en chacun ce mouvement vers l'Un, c'est éveiller dans le prochain cette vie et l'aider à revenir lui-même à l'Unité. Mais cela n'est possible qu'en abattant toute limitation égoïste.

Tel est l'enseignement que donne Maître Eckhart dans son Commentaire de saint Jean :

« On nous apprend ici que quiconque veut devenir fils de Dieu, quiconque veut que le Verbe fait chair habite en lui, doit aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire autant que soi-même, faire abnégation de ce qui lui est personnel, faire abnégation de ce qui lui est propre. Qui a la charité, en aucune façon n'aime moins son prochain que soi-même, car il aime le Dieu qui est un en tous et toutes choses en Lui ; or dans l'Un, il n'est plus aucune distinction, il n'y a ni Juifs, ni Grecs ; dans l'Un, il n'y a ni plus ni moins »[33].

L'expérience de la vie divine conduit ainsi à une sorte d'expérience de l'unité du corps mystique. Nous sommes un en Dieu et dans le Christ ; tout nous appartient donc. Si je suis un avec Dieu, puisqu'il a pris notre nature humaine, je suis un avec tous les hommes unis en lui.

« Les maîtres enseignent communément que tous les hommes sont également nobles dans leur nature. Mais moi, je le dis en vérité : tout le bien que tous les saints ont possédé, et Marie, mère de Dieu, et le Christ selon son humanité, cela est mien en cette nature »[34].

Et la conséquence s'ensuit :

« Je dis encore autre chose, et je dis chose plus grave : quiconque veut demeurer dans la nudité de cette nature sans intermédiaire, doit être détaché de toute personne, en sorte que, à l'homme qui est au delà des mers, et qu'il ne vit jamais de ses yeux, il veuille autant de bien qu'à l'homme qui est auprès de lui et est son ami intime. Tant que tu veux à ta propre personne plus de bien qu'à l'homme que tu n'as jamais vu, alors l'injustice est vraiment en toi, et tu n'as jamais plongé le regard dans ce fond simple, un seul instant »[35].

Telle est la mystique d'Eckhart : centrée toute sur la vie trinitaire qui est retour à l'Unité, elle embrasse toute la vie chrétienne. Loin de se perdre dans quelque jeu de concepts abstraits, Maître Eckhart guide l'âme dans le mystère de Dieu, qui doit devenir le centre de sa vie ; il lui apprend à y rattacher toute l'existence terrestre dans le détachement qui en est la condition première.

★

Après Eckhart, nous entendons encore les échos de cette mystique trinitaire.

D'abord en un très grand mystique, Ruysbroeck († 1381). Quoique s'opposant à une certaine terminologie d'Eckhart, sa doctrine est très proche de celle du Maître. Ayant été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, explique-t-il, nous portons l'empreinte de la Trinité. Nous sommes fils avec le Fils unique, et, entraînés pour ainsi dire dans les processions divines, nous portons un reflet de chacune des trois Personnes. Ce sont comme « trois propriétés de l'âme » :

« La première propriété de l'âme, c'est une nudité essentielle, sans images : par là nous ressemblons et nous sommes unis au Père et à sa nature divine.

La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme : c'est une clarté de miroir, où nous recevons le Fils de Dieu, la vérité éternelle. Par cette clarté, nous lui sommes semblables, mais dans l'acte de recevoir, nous sommes un avec lui.

La troisième propriété, nous l'appelons l'étincelle de l'âme : c'est une tendance intime et naturelle de l'âme vers sa source, et c'est

là que nous recevons le Saint-Esprit, l'Amour de Dieu. Par cette tendance intime nous sommes semblables au Saint-Esprit ; mais dans l'acte de recevoir nous devenons un esprit et un amour avec Dieu »[36]

Cette vie avec la Trinité amène l'âme à une union de plus en plus parfaite. Au terme, nous retrouvons le retour à l'unité dans l'essence divine :

« Lorsque, au-dessus de tout exercice d'amour, nous sommes embrasés et saisis avec le Père et le Fils dans l'unité du Saint-Esprit alors nous sommes tous un, comme le Christ, Dieu et homme, est un avec son Père dans leur mutuel amour sans limite. Et ce même amour nous consomme tous ensemble dans une fruition éternelle, c'est-à-dire en une essence bienheureuse et sans action, en dehors de compréhension pour toute créature »[37].

Ruysbroeck ne peut être rangé parmi les disciples d'Eckhart. Ceux-ci, on les trouve surtout dans cette famille spirituelle des *Amis de Dieu*. Ils vivent de la mystique héritée du Maître. Parmi eux, il faut nommer les plus grands, Tauler (+ 1361) et Suso (+ 1366). Mais il y en a bien d'autres encore. Dans ce même sillage, on rencontre encore le saint Ermite Nicolas de Flüe qui enthousiasme ses interlocuteurs, lorsqu'il leur commente avec toute la chaleur d'une expérience vécue les figures symboliques de la Trinité[38]. Mais peu à peu, sur le sujet central, les mystiques insistent moins. Ils se bornent bien plutôt à disserter sur le détachement total qui conditionne la participation à la vie trinitaire. Ainsi dans ce petit *Livre de la pauvreté spirituelle*[39]. Ils n'ont plus la hardiesse de Maître Eckhart; ils craignent de mettre l'âme face au mystère.

★

La veine de cette mystique n'est pourtant pas épuisée. Il ne peut être question de faire ici l'histoire de cette mystique trinitaire. Contentons-nous d'un aperçu sur deux d'entre les grands mystiques des siècles suivants. Par ces quelques extraits, on verra comment ce mystère de la Trinité est si riche qu'il offre une grande diversité à la contemplation des mystiques.

Ainsi, le premier que nous citerons, saint Jean de la Croix (1542-1591), s'attache davantage à donner à saisir l'œuvre de chaque Personne divine dans l'âme.

C'est l'Esprit Saint qui aspire l'âme dans la vie trinitaire. Mais chaque Personne y met aussi son empreinte :

L'Esprit Saint « par une manière d'aspirer par cette sienne aspiration divine, élève hautement l'âme et l'informe, afin qu'elle aspire à Dieu la même aspiration d'amour que le Père aspire au Fils et le Fils au Père, qui est le Saint-Esprit même, lequel ils aspirent en ladite transformation. Car ce ne serait pas une véritable transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait aussi au Saint-Esprit, comme aux deux autres Personnes divines... Mais l'âme unie et transformée en Dieu aspire en Dieu, à Dieu, la même aspiration divine que Dieu, — étant en elle — aspire en Soi-Même à elle...

Et il n'y a pas de quoi s'émerveiller que l'âme puisse une chose si haute, car supposé que Dieu lui fasse cette grâce que d'arriver à être déiforme et unie en la très sainte Trinité en laquelle elle devient Dieu par participation, pourquoi est-il incroyable qu'elle opère son œuvre d'entendement, de connaissance et d'amour en la Trinité conjointement avec la Trinité même, toutefois par manière participée, Dieu opérant cela en elle ? »[40].

Tout cela que nous savons déjà par la foi, le mystique l'éprouve. Jean de la Croix parle d'un « attouchement et sentiment d'amour très délicat que l'âme sent ordinairement en ce temps en la communication du Saint-Esprit »[41], ou encore d'un « grand vestige et avant-goût » de l'autre vie[42]. Enfin dans la *Vive Flamme*, il nous confie :

« ... Cette âme étant si proche de Dieu, puisqu'elle est transformée en flamme d'amour, en laquelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit se communiquent, — quelle merveille y a-t-il que l'on dise qu'elle goûte un peu de la vie éternelle... ? »[43].

Citons enfin Marie de l'Incarnation (1599-1672). En son expérience, la place des visions de la Sainte Trinité y est considérable, avec une nuance fort intellectuelle. C'est la formulation du mystère qui la ravit et lui fait goûter la merveille de la Trinité[44].

Plus tard elle va se laisser absorber par la contemplation de la Personne du Fils, tout en se sachant unie à toute la Trinité :

« Donc étant comme abîmée en la présence de cette suradorable Majesté, Père, Fils et Saint-Esprit, en la reconnaissance et confession de ma bassesse, et lui rendant mes adorations et mes hommages, dans cette occasion, j'oubliai la Personne du Père et celle du Saint-Esprit, et je me trouvai toute absorbée en celle du Verbe divin, qui caressait mon âme comme étant sienne et lui appartenant. Il lui faisait expérimenter qu'il était tout à elle et elle tout à lui par une union et un fort embrassement où il la tenait captive »[45].

Une nouvelle vision se produira, mais encore à partir d'une formulation scripturaire :

« En un moment, mon entendement fut illustré de la vue des trois Personnes de la Sainte Trinité, laquelle me renouvela la connaissance de ses grandeurs, avec l'impression de ces paroles du suradorable Verbe incarné : « *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui* ». Cette impression portait les effets de la promesse de ces divines paroles, et les opérations des trois divines Personnes en moi furent plus éminentes que jamais... »

Et voici qu'il lui est donné de comprendre le sens de ces expériences et le progrès dont elles sont marquées :

« La première fois que je me manifestai à toi, c'était pour instruire ton âme dans ce grand mystère ; la seconde c'était à ce que le Verbe prit ton âme pour son épouse ; mais cette fois, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se donnent et communiquent à toi pour posséder entièrement ton âme. — Et lors, l'effet s'en ensuivit. Comme les autres fois, je me sentais ravir l'âme par la Personne du Verbe, ici toutes les trois Personnes de la très Sainte Trinité m'absorbèrent en elles, de sorte que je ne me voyais point dans l'une que je ne me visse dans les autres. Pour mieux dire, je me voyais dans l'Unité et dans la Trinité tout ensemble. Et comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine. Le Père Eternel était mon Père, le Verbe suradorable, mon Epoux, et le Saint Esprit, Celui qui par son opération agissait en mon âme et lui faisait porter les divines impressions. »[46].

Marie de l'Incarnation a donc joui d'abord, dans cette vision, en une vue globale, de la signification de toutes ces visions. Puis elle contemple à la fois la Trinité et l'Unité, mais sans que le lecteur soit amené à saisir comment les deux aspects sont liés.

★

Ces quelques exemples suffisent. Une telle continuité dans la tradition des spirituels chrétiens doit encourager toute âme à s'inspirer de la mystique trinitaire. Les sages et les habiles se récrieront toujours : comment livrer ces mystères profonds à des âmes simples, sans culture théologique !

Il n'est pas d'autre réponse à leur faire que la parole du Christ :

« Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux petits. » (*Mt.* 11, 25).

Fribourg Fr. Raphaël-Louis OECHSLIN, O. P.

NOTES

1. *Cf.* Ernest W. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in medieval culture,* 1954, p. 101 ss.

2. E. W. McDONNELL, *ibid.*, p. 341 ss.

3. Texte inédit. On trouvera des pensées semblables dans l'admirable introduction et les notes de sa traduction d'*Hadewijch d'Anvers,* (éd. du Seuil, 1954).

4. *Das fliessende Licht der Gottheit* (Le flux de la lumière divine) dans W. OEHL, : *Deusche Mystiker*, II, p. 41 ; cf. p. 45, 48, 59-60.

5. W. OEHL, *ibid.*, p. 90.

6. W. OEHL, *ibid.*, p. 91-92.

7. Karl BARTSCH : *Die Erlösung...* Leipzig, 1858, p. XXXI. Nous traduisons l'hymne sur le texte publié par Bartsch, *ibid.* p. 193-195. W. PREGER en a donné une transposition en allemand moderne : *Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter*, I, p. 289-291.

8. Mot à mot : « ni échec, nit mat ».

9. Cité par Dom J.-B. PORION, *Hadewijch d'Anvers,* p. 135.

9 bis. Dom J.-B. PORION, *ibid.*, p. 35.

10. Dom J. M. DÉCHANET, *Aux Sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1940, p. 14.

11. MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke,* Stuttgart-Berlin, 1936 ss. DW I, p. 5-6.

12. Allusion à cette distinction que le Verbe est l'image de Dieu. l'homme *à l'image*.

13. DW I, p. 15-16. — 14. DW I, p. 17. — 15. DW I, p. 17. — 16. DW I, p. 18. — 17. DW I, p. 18-19. — 18. DW I, p. 19-20.

19. Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1906, n° 56, p. 179.

20. Pf. *ibid.*, p. 179-180. — 21. Pf. *ibid.*, p. 180-181. — 22. DW I. p. 168. — 23. DW I, p. 168-169.

24. DW I, p. 72-73. Ce sont des formules de ce genre, qui, faute d'un contexte explicatif, prêtaient à équivoque et ont été condamnées par Jean XXII.

25. *Cf.* dans le *Credo* : « *propter nos homines et propter nostram salutem descendit...* ».

26. G. Théry : *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans Archives d'hist. doctr. et litt. du M.-A. I, 1926, p. 179 ; *cf.* p. 202.

27. DW I, p. 107. — 28. DW I, p. 110. — 29. DW I, p. 302. — 30. DW I, p. 31. — 31. DW I, p. 25-26. — 32. DW I, p. 39-40. — 33. LW 3, n° 290. — 34. DW I, p. 86-87. — 35. DW I, p. 87-88. Cet enseignement sur le détachement n'exclut pas que nous nous devions en charité d'abord à ceux qui nous sont plus proches.

36. *Le miroir du salut éternel*, trad. St Paul de Wisques, I, p. 89.

37. *Ibid.* p. 142.

38. *Cf.* Ch. Journet, *Petite biographie de Nicolas de Flüe*, Neuchâtel 1942, p. 22 ss.

39. V. la récente traduction de Dom C. F. Kelley, *The Book of the Poor in spirit*, Londres, 1955 et son introduction fort éclairante.

40. *Cant. Spir.*, str. 39, v. 1, trad. Cyprien-Lucien, Paris, 1949, p. 906-907.

41. *Ibid.*, p. 905-906. — 42. *Ibid.*, p. 908.

43. *Vive Flamme*, str. v. p. 961 ; *cf.* str. 2, p. 990.

44. *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, p. 61-63.

45. *Ibid.*, p. 82. — 46. *Ibid.*, p. 141.

CHRONIQUES

LA TRINITÉ DANS LA THÉOLOGIE PROTESTANTE CONTEMPORAINE [a]

Il n'est pas inutile, dans un cahier consacré aux développements de la doctrine trinitaire dans l'histoire, de donner un compte-rendu assez ample du livre de C. Welch : le lecteur dans l'impossibilité de lire cet ouvrage, connaîtra ainsi, dans ses grandes lignes, les orientations de la théologie trinitaire protestante contemporaine, présentée par un protestant.

La période à laquelle s'attache M. Welch, débute en gros à la publication de la Römerbrief de K. Barth (1918). Mais il est impossible d'acquérir quelque intelligence de la théologie trinitaire contemporaine, si on ignore la pensée du siècle dernier. La théologie actuelle réagit vigoureusement contre les conceptions du XIXe siècle, sans pourtant rejeter l'apport positif du criticisme biblique et du libéralisme[1].

Au XIXe siècle, la Trinité est reléguée à un rang secondaire dans l'ensemble de la doctrine chrétienne : c'est là le fait dominant l'histoire théologique de cette période. Cette attitude de défiance relève de diverses raisons : la Trinité n'est pas une notion scripturaire. Elle est irrationnelle. Les Réformateurs eux-mêmes avaient éprouvé de grosses difficultés à la rattacher à leurs principes fondamentaux. Au XVIIIe siècle, on marqua peu d'enthousiasme pour une doctrine de Dieu s'appuyant sur l'histoire : l'engouement va à la religion naturelle. On insiste davantage sur l'unité de Dieu. Ce ne sont là que causes lointaines et indirectes de la déchéance dans laquelle tomba

---

(a) Cl. WELCH, *The Trinity in contemporary Theology*, SCM Press Ltd, London, 1953. M. Welch a un paragraphe « sur la Trinité dans la théologie catholique ». Dans cette chronique, nous le passons sous silence.

la doctrine trinitaire au cours du XIXe siècle. La raison véritable est le changement de méthode qu'introduisit en théologie la critique biblique.

Les Universités allemandes acceptent cette méthode ; on se livre avec passion à la recherche historique « objective ». Les résultats ne se font pas attendre : un coup très grave est porté à la doctrine trinitaire par la négation de toute valeur historique à l'Evangile de Jean (Strauss dans sa « Vie de Jésus » en 1835). C'est surtout Schleiermacher[2] qui ôte toute portée à la doctrine trinitaire. L'étude du développement du N. T. renvoie à la mythologie l'inspiration littérale des Ecritures. Le témoignage historique se situe dans les frontières de la faillibilité. La Trinité, qui repose sur ce témoignage historique, est une addition non garantie à la foi : le dogme a naïvement transposé en d'éternelles distinctions divines l'union de Dieu avec Christ et avec l'Eglise. Il faut revenir à une conception plus conforme à la révélation. Celle-ci nous est connue par l'affirmation immédiate de la conscience chrétienne : « la conscience de Dieu, en effet, écrit Schleiermacher, nous est donnée en même temps que notre conscience du monde dans la conscience que nous avons de nous-mêmes : nous n'avons donc aucune possibilité de distinguer l'Etre de Dieu en Lui-même de l'Etre de Dieu dans le monde. Pour trouver une formule qui nous permît d'exprimer cette distinction, il faudrait l'emprunter à la spéculation, mais alors nous serions déloyaux à l'égard des disciplines historiques ».

Peu importe ce que Schleiermacher pense lui-même de la doctrine trinitaire. Sa véritable influence s'exerce par la méthode qu'il promeut : ses disciples la penseront incompatible avec l'affirmation de la doctrine traditionnelle de la Trinité.

Ce rejet de la Trinité au nom de la critique biblique ne se fit pas sans heurt : des théologiens, dont Dorner[3] est le plus représentatif, résolurent de sauver l'héritage traditionnel. L'histoire ne peut plus garantir cette doctrine : appuyons-la sur la philosophie. Et Dorner utilise la philosophie de Hegel. Malheureusement, s'il corrige suffisamment le philosophe pour éviter l'identification entre le Fils et le monde, il ne laisse pas de rendre la Trinité essentiellement relative à sa manifestation. On peut donc se demander si la synthèse souhaitée entre la transcendance et l'immanence de Dieu n'a pas échoué.

Ritschl[4] pense que la synthèse rêvée par les hégéliens est impossible. Il s'oppose à toute réduction de la théologie à la métaphysique: nous ne connaissons la nature de Dieu et du Christ que dans leur valeur pour nous. Il est puéril de porter des jugements désintéressés sur Dieu en Lui-même. La religion est une affaire pratique. L'élément essentiel du christianisme est la personnalité de Dieu. La doctrine de la Trinité n'a aucun intérêt pour la conduite morale.

Harnack[5], son disciple, reprendra magistralement des thèmes analogues. La révélation se limite à la paternité de Dieu. Les formules trinitaires sont des perversions de la simplicité évangélique : elles en déplacent le centre de gravité.

La théologie trinitaire semble définitivement devenue une doctrine de rang secondaire. La spéculation de type hégélien sur la Trinité en elle-même est non moins malmenée ; elle disparaîtra peu à peu, et actuellement aucun théologien protestant ne se réclame plus de cette tendance.

Mais cette théologie de type hégélien donna indirectement naissance à une autre explication de la Trinité qui aujourd'hui encore a de nombreux partisans, et non seulement dans la théologie protestante. Il est donc nécessaire d'en dire quelques mots.

Une conséquence de l'idéalisme hégélien, en Grande-Bretagne[6], à la fin du XIXe siècle, fut l'identification du Père, du Fils et de l'Esprit à des « je », c'est-à-dire, à des « personnes » au sens moderne du terme. Dieu est Société. La personnalité, en effet, n'existe pas dans un pur isolement. L'affirmation de la monopersonnalité de Dieu conduit immanquablement à sa dépendance à l'égard du monde. Une doctrine de la tripersonnalité évite cet inconvénient. La nature de la personne est nécessairement sociale : la personne a un caractère radicalement « perméable ». S'il en est ainsi, l'existence tripersonnelle de Dieu ne compromet en rien son unité. Dieu existe selon un mode dont la famille humaine est le reflet créé. Un G.A. Gordon n'hésite pas à dire : « la vraie question est de savoir si Dieu est un être social ou un être solitaire, s'il est un éternel Egoïste ou un éternel Socialiste. Si Dieu est un éternel Egoïste, il contredit à l'humanité. S'il est un éternel Socialiste, il en est le principe et l'espoir... »[7]

Le XIXe siècle a donc porté des fruits amers. La doctrine trinitaire a disparu de la théologie protestante ; au mieux elle est réduite à un rang secondaire. Ces tendances persistent au XXe siècle. Cependant, il existe actuellement (à dater de la parution de la Römerbrief de K. Barth) un puissant mouvement de rénovation de la théologie qui rend particulièrement inconfortable la position de ceux (et ce sont encore les plus nombreux) qui maintiennent inchangées les options théologiques du siècle passé.

On peut caractériser ainsi le mouvement de la pensée théologique contemporaine. Il marque une protestation contre les tendances immanentistes du siècle précédent. Il réagit contre l'optimisme excessif sur la nature humaine, et son pouvoir. Il lutte contre la tradition de la théologie libérale. Il refuse de faire de la théologie une philosophie de la religion. Il répugne à une rupture radicale avec les affirmations chrétiennes classiques.

Cependant l'apport du XIXe n'est pas totalement négatif, et le

mouvement théologique actuel est assez avisé pour le reconnaître. Le souci constant des théologiens du XIX[e], et pas seulement des théologiens libéraux, fut de définir l'essence du christianisme. Or, dans la théologie actuelle, cette recherche de ce qu'est le noyau du christianisme, a une importance qu'on ne saurait trop souligner. C'est d'après leur position sur l'essence du christianisme que se départagent les théologies trinitaires contemporaines.

La Trinité est redevenue une question cruciale. Les théologiens ont repensé la catégorie de « révélation » : cette reconsidération a ouvert la voie à la réflexion sur la doctrine classique de la nature révélée de Dieu. Une autre tendance porte également la théologie actuelle à une nouvelle intelligence du Mystère de Dieu : la réappréciation de l'homme. L'optimisme du XIX[e] siècle n'est plus de mise. L'homme est pécheur. Réintroduire une doctrine du péché, c'est en christianisme revenir à une théologie de la Rédemption. La question de l'œuvre et de la Personne de Jésus a éveillé la pensée théologique à la doctrine de Dieu. C'est par la Christologie que la doctrine trinitaire a repris son rôle dans les systèmes théologiques.

A cette question cruciale sur la Trinité, la théologie contemporaine répond de façons fort différentes. On peut, en gros, distinguer trois réponses : elles reviennent toutes à une option sur l'essence du christianisme, et, en conséquence, à porter un jugement sur le fondement de la doctrine trinitaire dans la révélation.

La première réponse se rattache à la tradition libérale : elle consiste soit en un rejet explicite de la Trinité, soit dans la reconnaissance de sa seule valeur pratique. Bref, la doctrine trinitaire ne relève pas de l'essence du christianisme. Elle n'a pas de fondement dans la révélation.

La seconde réponse tient la Trinité pour essentielle à la foi chrétienne, mais à titre synthétique de divers éléments de cette révélation. Elle reste une doctrine de rang secondaire. Tous les défenseurs de la « théorie sociale » de la Trinité se rattachent à cette façon de voir.

La troisième réponse considère la Trinité comme immédiatement impliquée dans la Révélation. La révélation du Dieu Trinité est l'essence même du christianisme. C'est là le véritable aboutissement du renouveau théologique contemporain.

Venons-en à la première réponse. Assez peu nombreux sont les théologiens qui rejettent explicitement la doctrine de la Trinité. A titre d'exemple citons ce que l'un d'entre eux, W. Pauck, écrit de la « Kirchliche Dogmatik » de K. Barth : « Est-ce réellement une affaire de vie et de mort que nous, membres de l'Eglise du XX[e] siècle, nous acceptions le dogme de la Trinité ? Que les professionnels de la théologie pensent qu'il leur est absolument nécessaire de s'occuper des formes théologiques du passé, accordons-le, mais grâces à Dieu,

le laïc chrétien moyen n'est pas un professionnel de la théologie ; il n'en est que meilleur chrétien[8] »

C'est là un excès rare. On se contente d'un rejet implicite. Ainsi A. C. Knudson[9] : la doctrine trinitaire est un essai humain pour exprimer la nature de l'amour divin. Cette doctrine est une catégorie de l'esprit fini. Elle ne saurait être essentielle à la révélation de Dieu en Lui-même. Certes, elle a une valeur pratique qu'on ne saurait nier sans injustice : elle dramatise l'amour divin de telle sorte qu'elle en fait un symbole effectif de la grâce divine.

De l'avis de la majorité des théologiens libéraux, c'est encore là une position trop tranchée : ils préfèrent se rallier à un système plus nuancé qu'on pourrait appeler « modalisme ». La Trinité, en effet, décrit bien la nature de Dieu en Elle-même. Mais, de grâce, qu'on ne nous importune pas avec cette idée de relations immanentes. Les Personnes sont ou bien des aspects éternels de la nature divine, ou bien des attributs de cette nature[10]. On va jusqu'à dire que ce sont des « départements » de l'activité divine, et même des distinctions dans le contenu de cette activité. Un théologien aussi averti que Aulèn[11] n'échappe pas au modalisme : il le fait en toute lucidité, car à son avis, la conception moderne de la « personne » appliquée à Dieu conduit inévitablement au trithéisme.

Un autre théologien de valeur, E. Brunner, aboutit par d'autres voies au rejet de la Trinité (c'est du moins l'opinion de M. Welch). Voici une citation caractéristique :

« Il y a des œuvres de Dieu qui ne sont pas des œuvres du Fils. Il y a non-identité entre Dieu et le Fils : Dieu seul, en effet, est le Créateur ; le Fils n'est que Médiateur dans la Création... Depuis l'éternité Dieu donne au Fils la Divinité, et c'est également en tant qu'Il est le Père qu'il envoie le Fils réconcilier le monde. Ce subordinatianisme, qui n'abolit pas l'homoousios, est inséparable du témoignage et de la pensée bibliques. Dieu se détermine lui-même librement dans le Fils, l'amitié et l'amour : il a aussi en lui-même la liberté, en laquelle le Fils n'est pas reçu, de définir sa sainteté par la colère, de porter condamnation. Cette liberté de Dieu d'œuvrer au salut ou à la damnation... à la vie et à la mort, est le mystère non-paternel de Dieu... Le mystère de Dieu n'est pas épuisé par le Fils ; car le Père est la source de toute la Trinité. Dieu peut être autre qu'il se révèle en Jésus, lumière et vie. Il peut être le Dieu caché, qui comme tel n'agit pas par la Parole et sa lumière, mais dans le silence, l'inconnaissance, les ténèbres. Tel est le Dieu pur, qui ne se voile pas sous la forme du fils de l'homme, telle est cette terrible Majesté, insupportable à toute créature »[12].

Si Dieu en Lui-même peut être autre que Dieu dans sa révélation, que signifie la doctrine trinitaire ? On se heurte toujours à la question du fondement de la doctrine dans la Révélation elle-même.

La seconde réponse tient la doctrine trinitaire pour fondée dans la révélation : elle est une synthèse des données de la foi, elle en est spéculativement une implication nécessaire. Nous retrouverons ici l'analogie sociale qui prit naissance à la fin du XIXe siècle. Son représentant le plus en vue est l'anglican Hodgson[13].

Dieu agit dans l'histoire, pense-t-il; la révélation est une séquence d'événements que la raison interprète. C'est l'Incarnation elle-même qui nous conduit à l'analogie sociale de la Trinité. Le Fils incarné, en effet, a quitté son chez-soi. Jésus est comme un voyageur dont le « home » est ailleurs. Mais sur terre, il retient les relations qui l'unissent au Père et à l'Esprit, relations qu'il possède éternellement mais qu'il exerce à présent dans l'humaine condition. La vie du Christ est un don de soi en réponse à l'amour du Père, par l'Esprit. La doctrine de la Trinité n'est que la projection dans l'éternité de cette relation essentielle, l'affirmation que la vie divine est éternellement don réciproque du Père et du Fils, dans l'Esprit. Dieu est donc une pluralité de Personnes, une divine Société.

Le théologien anglican ne précise nulle part ce qu'il entend par « personnes » ; sans doute admet-il le sens moderne de « centre distinct de conscience ».

La question trinitaire est alors celle-ci : comment entendre l'unité de Dieu ? Ce ne peut pas être l'unité impersonnelle d'un universel ou d'une essence. Il vaut mieux l'entendre de l'unité d'esprit de deux peuples ou d'un groupe.

On comprend que, pour les tenants de la théorie sociale, la Trinité ne soit pas une implication immédiate de la Révélation. Ce qui est immédiatement impliqué dans la Révélation, c'est la pluralité des Personnes, et secondairement l'unité de Dieu. La tâche de la doctrine trinitaire sera de réconcilier ces deux vérités fondées dans la Révélation.

Les partisans de la théorie sociale se heurtent alors à une redoutable difficulté : comment sauvegarder le monothéisme ?

M. Welch fait à ce propos des remarques pleinement justifiées (*cf.* pp. 257-261). Il montre que les idées « d'inclusivité », de « perméabilité » et « d'interpénétrabilité » des personnes auxquelles on a recours laissent entièrement irrésolue la question de l'unité divine. Il souligne la répugnance que les tenants de cette théorie éprouvent à faire leur, les analyses contemporaines de la sociologie ou de la psychologie sociale : elles mettent crûment en évidence que cette analogie conduit nécessairement à une Trinité de centres de conscience responsables chacun pour eux-mêmes. On ne saurait donc éviter le trithéisme. Et M. Welch pense que les défenseurs de la théorie sociale ne l'évite qu'en paroles.

Cette conception, si elle est erronée dans ses conséquences, l'est en vertu même du fondement qu'elle suppose à la Trinité dans la

Révélation : une synthèse d'éléments divers. Si cette conception de la Révélation trinitaire était justifiée, la Trinité aurait de plein droit le titre de doctrine de second rang. Le problème-clef de toute la reconstruction de la théologie trinitaire contemporaine est la question de son fondement dans la révélation.

K. Barth a montré qu'il y a une conception plus profonde de l'unité de l'Evangile qui établit que cette vérité, la Trinité, est le centre de toute la foi, et non pas seulement une synthèse d'éléments divers. C'est la troisième réponse : celle de la théologie dite dialectique (ce terme est réservé à présent à la théologie de K. Barth). La Trinité, étant implication immédiate de la Révélation, est essentiellement identique au contenu de cette Révélation. S'il se prouve qu'une telle conception soit pleinement en harmonie avec le témoignage du N. T. par rapport à la révélation en Christ, le jugement classique sur la place centrale de la théologie trinitaire est justifié.

K. Barth l'expose magistralement dans sa dogmatique : il n'existe pas dans le protestantisme contemporain de théologie trinitaire aussi développée que la sienne.

Certes, Barth reconnait que la Bible ne contient pas le dogme de la Trinité ; il n'y a là rien de particulier, il en va ainsi de tous les autres dogmes. Ce dogme est une interprétation de la révélation ; la question est de savoir s'il en est une interprétation propre. L'Ecriture n'en contient que la « racine ». Mais, selon Barth, la « racine » de ce dogme n'est pas la synthèse de plusieurs éléments : elle est le développement analytique du fait central de la Révélation. L'acte de Dieu dans la Révélation : tel est l'enracinement biblique de la doctrine trinitaire. Cet acte unique de la Révélation est, en effet, intrinséquement trinaire. La doctrine de la Trinité ne sera rien d'autre que le dépliement de la connaissance que Jésus est le Christ ou le Seigneur. La Révélation du Dieu Un n'est connaissable que dans les Trois. La Révélation du Dieu Trinité ne se sépare pas du Dieu Un, car Dieu le Père, le Fils et l'Esprit se révèle un seul Seigneur.

« La doctrine biblique de la révélation, écrit K. Barth, est donc implicitement, et dans certains passages, explicitement orientée vers la doctrine trinitaire. Dans les grandes lignes, elle doit être interprétée comme une esquisse de cette doctrine. S'il est possible de justifier et de développer la doctrine trinitaire, c'est parce qu'il y a entre elle et la révélation un rapport réel et nécessaire. La doctrine trinitaire, avec toutes ses conséquences, distinctions et conclusions que la Bible n'exprime pas explicitement, s'occupe d'un problème qui se trouve posé au centre même du témoignage biblique de la révélation. Elle est réellement exégèse de ce témoignage. Elle n'est pas une spéculation arbitraire qui aurait son objet ailleurs que dans la Bible »[14].

Exégèse de l'Ecriture, mais aussi dépassement de son témoignage,

la doctrine de l'Eglise affirme en effet explicitement que le Père, le Fils et l'Esprit sont vraiment et à égalité Dieu. L'Eglise affirme également que Dieu est Dieu seulement sous ces trois modes d'existence (Seinsweise).

La question décisive de la doctrine trinitaire sera celle de la relation de la Trinité économique à la Trinité immanente. Le dogme n'ajoute rien à l'Ecriture : Dieu est en lui-même Père, Fils et Esprit. Ne vouloir admettre qu'une Trinité de manifestation, ce n'est pas prendre au sérieux la Révélation. Ce sérieux de la Révélation pousse Barth à défendre le « Filioque » : la Trinité immanente est la prémisse de la Trinité économique, ou, plus clairement, l'ordre de la Trinité économique se fonde sur l'ordre immanent en Dieu. Barth refuse qu'il y ait un mystère de Dieu qui se tienne au-delà de la Révélation. Le Dieu révélé lui-même est mystère. Nous mesurons ainsi la distance qui sépare la conception trinitaire de Barth de celle de Brunner

Ce n'est pas un hasard si Barth a placé sa théologie trinitaire dans les prolégomènes à la Dogmatique. La Trinité n'est pas chez lui une affirmation isolée sur Dieu : elle est fondamentale pour tous les autres aspects de la foi chrétienne. M. Welch montre sans peine que toute la dogmatique de Barth entre dans un schème trinitaire. On ne saurait rompre plus violemment avec la théologie libérale.

Le problème fondamental de la pensée théologique contemporaine est la signification théologique de cette doctrine, son rôle. Celui-ci repose sur le fondement de cette doctrine dans la révélation : aussi le renouveau de la théologie protestante fait-il porter son principal effort sur cette question du fondement de la doctrine. Elle y était contrainte par les mises en question radicales du XIX[e] siècle. Il existe aujourd'hui un éveil croissant à la signification positive de cette doctrine. Les efforts nombreux pour réinstaurer la Trinité au centre de la foi chrétienne n'ont certes pas tous été aussi heureux : ils ont mis en évidence l'impossibilité de se contenter des théories dites « synthétiques ». La grande majorité des théologiens protestants reste encore imperméable à une reconstruction positive de la doctrine. Mais dans les cercles de la théologie néo-réformée, de l'Anglicanisme, de la pensée œcuménique, et parfois du libéralisme, on prend réellement au sérieux la révélation de Dieu en Christ. De ce fait, la doctrine trinitaire prend comme naturellement une place centrale. Beaucoup de théologiens contemporains, on peut l'affirmer, pensent que Dieu s'est vraiment révélé et nous a vraiment réconciliés à Lui-même dans le Christ. En conséquence, le Père, le Fils et l'Esprit renvoient à des distinctions éternelles dans l'unique essence de Dieu.

Si le problème fondamental de la théologie protestante a été et reste encore celui du fondement de la doctrine trinitaire dans la Révélation, elle ne peut se contenter de l'affirmation pure et simple

de l'implication immédiate de la Trinité dans la Révélation : il faut reconstruire la doctrine, donc la penser.

M. Welch, pour sa part, se demande s'il n'est pas prématuré de reconstruire cette doctrine en cherchant des analogies qui puissent nous permettre de la penser. A supposer que cette opinion soit justifiée, il n'en demeure pas moins qu'il faut s'expliquer avec la formulation traditionnelle : un seul Dieu en Trois personnes.

Que vaut cette terminologie ? Ne trahit-elle pas l'affirmation biblique d'un Dieu qui est Père, Fils et Esprit ? Si « personne » signifie « centre distinct de conscience », comment éviter le trithéisme ? Peut-on maintenir envers et contre tout la signification archaïque du terme « personne » ? On n'a jamais bien su au juste ce qu'il signifia, et Augustin, sur cette question est très évasif. Outre cette ambiguité, n'est-il pas intolérable que seuls les théologiens puissent correctement confesser le mystère trinitaire, et que, par suite d'une terminologie défectueuse, le peuple admette plus ou moins consciemment le trithéisme ? On a vu plus haut les dangers non-illusoires de la théorie sociale à ce sujet.

M. Welch se rallie à une nouvelle terminologie, celle de Barth, qu'il se garde bien d'appeler parfaite, mais qui, à son avis, ne mène pas à une confession trithéiste et, bien comprise, se garde de tout modalisme : on dira « une Personnalité et Trois modes d'existence ». Une « personnalité » signifie « centre distinct de conscience », et remplace « essence » qu'on juge avoir une saveur trop impersonnelle. Dieu, dira-t-on, est une unique Personnalité qui subsiste en Trois modes d'existence : le Père, le Fils et l'Esprit. Ces «modes» sont réellement et éternellement distincts en Dieu, bien qu'identiques à l'unique Personnalité. On désire passer d'une terminologie psychologique (le mot « personne ») à une terminologie ontologique (modes d'existence). Il est permis de se demander si, dans ce cas, le mot « personnalité » est heureusement choisi.

Il resterait à définir ces « modes d'existence ». Malheureusement, reconnait M. Welch, une doctrine des relations fait cruellement défaut à la théologie protestante. Barth, ici encore, est un novateur : il ne craint pas d'utiliser cette notion de relation, bien plus il s'ingénie à montrer qu'elle surgit de l'ordre des « modes d'existence » dans la révélation. Nous sommes sur la voie d'une reconstruction totale de la théologie trinitaire.

Il n'est pas possible dans ce rapide compte-rendu de porter des jugements, de discuter avec fruit telles ou telles affirmations, Ce serait un long débat qui nécessiterait une réflexion théologique sûre d'elle-même. Il serait passionnant et hautement instructif d'étudier pour elle-même la théologie trinitaire de K. Barth. M. Welch sait à l'occasion signifier son désaccord. Pour l'ensemble, il souscrit à l'effort du théologien de Bâle, et sait en apprécier toute la grandeur. La

théologie de Barth consacre une rupture avec le courant dominant au XIXe siècle, mais rupture qui sait tenir compte des exigences de la théologie libérale. C'est en répondant à une des requêtes légitimes de cette théologie : la question du fondement de la doctrine trinitaire dans la Révélation, que Barth résoud le problème central de la théologie du siècle passé : quelle est l'essence du christianisme ? Que Dieu se révèle Père, Fils et Esprit dans l'acte même de la Révélation et de la Réconciliation en Christ, voilà l'essence du Christianisme. La Trinité reprend ainsi la place centrale qu'elle a toujours occupée dans la Tradition chrétienne.

On ne saurait trop remercier M. Welch de nous avoir donné cette vision d'ensemble du développement contemporain de la théologie trinitaire protestante. Nous regrettons seulement qu'il n'ait pas cru nécessaire de situer dans leur Confession respective les théologiens qu'il étudie.

Ch. DUQUOC, O. P.

NOTES

1. Il est à noter que cette recension ne mentionne pas les théologiens du protestantisme « conservateur », fidèles à la doctrine classique de la Trinité. Au XIXe s. il est représenté par l'Ecole d'Erlangen. On peut citer parmi les théologiens les plus en vue, Gottfried Thomasius, et vers la fin du siècle, Kähler et Seeberg : de ce dernier, on possède une histoire des dogmes qui fait aujourd'hui encore autorité.

2. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, 1re éd. 1830-1831. Il est bon d'ajouter F. C. BAUR, *Ueber die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung*, 1841.

3. Le courant hégélien réunit au cours du XIXe s. un nombre assez imposant de théologiens. Citons U. Martensen, C. A. Liebner, C. H. Weisse, R. Rothe.

DORNER (1809-1884), *Das System der Glaubenslehre*, 1879-1880. Dorner pense que la Trinité est le caractère distinctif de la foi chrétienne. La Trinité économique que l'on découvre dans l'Ecriture est une base de départ légitime pour atteindre la Trinité immanente.

4. A. B. RITSCHL (1822-1889), *The christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, eng. tr. Edinburgh, T § T Clark, 1902.

5. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentum*. 1901.

6. Principaux théologiens de cette tendance :

W. Richmond, *Essay on Personality as a philosophical Principle*, London, E. Arnold, 1900.

J. R. Illingworth, *The doctrine of the Trinity*, London, Macmillan, 1907 ; *Personality, Human and Divine*. London, Macmillan, 1894 ; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, London, Longsman, Green, 1901.

Aux U. S. A. :

F. J. Hall, *The Trinity*, New-York, Longsman, Green, 1910.

7. G. A. Gordon, *Ultimate Conceptions of the Faith*. Boston, Houghton, Mifflin 1903. Passage cité pp. 364, 374, 382.

8. W. Pauck, *K. Barth*, Harper and Brothers, New-York (1931), pp. 189 sq. Citons parmi les théologiens de cette tendance :

John Baillie, *The place of Jesus Christ in modern Christianity*, New-York, Scribners, 1925.

9. A. C. Knudson, *The doctrine of God*. New-York, Abingdon, 1930.

10. H. Rashdall, *God and Man*, Oxford, Blackwell, 1930, identifie les Personnes aux attributs divins.

L'article « Trinity » de la *Hasting's Encyclopædia of Religion and Ethics*, 1922, limite la Trinité à une trinité de manifestation. L'article est signé W. Fulton.

11. G. Aulen, *Faith of christian Church*, eng. tr. Philadelphia, Muhlenberg, 1948.

Aulèn est un théologien scandinave.

12. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Dogmatik, I). Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, pp. 245.

Brunner est avec Gogarten et Barth un des fondateurs de la théologie dite « dialectique ». Actuellement on réserve cette expression à la seule théologie barthienne.

13. Les tenants de la « théorie dite sociale » sont pour le plus grand nombre des anglicans.

Citons : L. S. Thornton, *The Incarnate Lord*, London, Longsman, Green, 1928. — L. Hodgson, *The doctrine of the Trinity*, London, Nisbet, 1943.

Aux U. S. A., cette tendance anglicane est représentée par C. W. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*, New-York, Harper, 1946.

14. Karl Barth, *Dogmatique*, Vol. I, T. I, tr. fr. Genève, 1953, pp. 38.

DU NOUVEAU EN THÉOLOGIE MORALE ?

La Loi du Christ du Père Häring[1]

Depuis une dizaine d'années, la nécessité d'un renouveau en Théologie morale se fait sentir avec acuité. Aussi faut-il se réjouir d'avoir, avec la traduction de *La Loi du Christ* du Père Häring, rédemptoriste allemand, le premier essai original en langue française d'une Morale chrétienne qui veut répondre aux exigences actuelles. Tout théologien moraliste se doit d'ouvrir ce livre avec sympathie, tout en gardant la tête froide pour marquer les réserves qui s'imposent.

Avec les siècles, la Théologie morale s'est rendue autonome. L'étude de l'agir humain et chrétien ne s'inscrit plus, comme à l'âge des Sommes, à l'intérieur de la Théologie dogmatique, faisant corps avec elle, lui étant même tellement mêlée que, dans certains traités de saint Thomas par exemple, il serait illusoire de vouloir distinguer ce qui est du ressort du Dogme, ce qui est du ressort de la Morale. Et puis il s'agissait toujours de Dieu. Mais l'indépendance conquise depuis le Moyen-Age ne risque-t-elle pas de couper de sa source une morale qui pour exister ne doit pas prétendre au-delà de l'« autonomie interne » ?

Il y a plus grave, et ce point n'a pas été assez souligné. Trop souvent, la Théologie morale n'est pas seulement coupée du Dogme, elle est coupée, et c'est un comble, de la Théologie morale elle-même. Si celle-ci doit constituer un ensemble propre, qu'est-ce qu'une Morale spéciale qui ne débute pas par l'étude de la foi ? Qu'est-ce qu'un traité de la foi coupé du traité de la grâce où est étudié *ex professo* le problème de la conversion et de la justification ? Qu'est-ce qu'un traité de l'espérance sans la foi, un traité de la charité sans la grâce, un traité du péché où l'on ne parle pas du péché originel ? On me dira que ces traités sont étudiés ailleurs, en Dogme justement. Mais on voit la différence de point de vue et comment il est un aspect vital qui ne sera jamais mis en relief ; l'étude plus concrète de l'agir humain ne sera pas reliée à ses sources immédiates. A cet égard, interroger un professeur dit de Théologie morale sur l'objet précis de son enseignement est presque toujours suggestif de l'état de cette discipline.

---

1. Bernard HARING, *La loi du Christ*. Vol. I. 648 p. Paris, Desclée et Cie, 1955.

Le P. Häring a une conscience aiguë de ces contradictions. Il sait aussi que depuis le Moyen-Age, même depuis saint Alphonse, le monde a pris des dimensions que le moraliste ne doit ignorer ; de nouveaux problèmes familiaux, professionnels, économiques, politiques... se posent à lui que ses prédécesseurs ignoraient ; les découvertes biologiques, psychologiques, sociologiques... ne peuvent laisser sa conscience en paix. Et il faut dire que si notre auteur a réussi à présenter une synthèse qui répond à certaines requêtes de nos contemporains, c'est parce que, attentif aux découvertes les plus récentes en tout domaine, et restant à l'écoute de l'Ecriture et de la Tradition (un saint Augustin par exemple est abondamment cité), il a tenté de réunir, en prenant du champ, ce que les siècles avaient malencontreusement séparé.

Le P. Häring veut écrire une Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Les cinq pages de l'index biblique sur trois colonnes serrées mettent déjà dans une ambiance inhabituelle. Fidèle à l'Evangile, cette Morale veut décrire le parfait idéal d'imitation du Christ, ce qui l'amènera à étudier de près les vertus chrétiennes. Mais dans cette « Morale de la suite du Christ », l'idée de « réponse-responsabilité » revêt une importance primordiale ; il faut même y voir l'idée-mère, le fondement de l'ensemble. Voici comment on s'en explique : « (La Morale chrétienne) s'origine essentiellement dans une communion de grâce entre Dieu et l'homme, un dialogue Parole et Réponse, engendrant notre « responsabilité ». Et ce n'est que dans le Christ que notre vie morale prend valeur de réponse à Dieu, car le Christ est la Parole, le Verbe, en lequel le Père nous cherche et nous appelle. Notre engagement d'amour à la suite du Christ fait de notre vie un écho, une image, une participation à la vie trinitaire, au colloque éternel en Parole et Réponse d'Amour ». (p. 46). Ces lignes donnent le ton de cette Morale qu'on appelle aussi « Morale de réponse-responsabilité dans le Christ ».

La Maison *Desclée et Cie* ne nous présente ici que la Morale générale. Celle-ci couvre 600 pages, alors que la Morale spéciale, à paraître incessamment, aura 800 pages. L'original allemand ne contient qu'un seul volume de 1.446 pages. Paru en décembre 1954, épuisé en dix semaines, il connaissait un an plus tard sa troisième édition.

L'Appel du Christ, la Réponse de l'homme : ces deux titres divisent la Morale générale.

A qui le Christ lance-t-il son appel ? Il faut d'abord analyser le sujet de la vie morale. L'homme n'est véritablement sujet et réalisateur des valeurs morales que par sa relation à Dieu dans le Christ ; en Lui, il prend tout son sens; l'anthropologie chrétienne n'est qu'une partie de la Christologie. Aussi étudie-t-on l'homme en son être : comme totalité (corps et âme), dans ses rapports avec lui-même et

avec autrui ; deux sections originales considèrent l'homme en relation avec le temps et l'espace auxquels il donne signification. — L'homme existe, et il agit. La liberté humaine, source de l'agir moral, suppose la connaissance morale comme saisie de la valeur du bien. La conscience, mandataire intime du bien moral, est étudiée longuement, ainsi que les différents « systèmes moraux » (probabilisme, probabiliorisme, équiprobabilisme...). L'activité humaine, *acte* et *action*, n'est pas séparée de sa source profonde, le « cœur ». — Reste la vertu. L'A. ne se contente pas de la définir pour situer ensuite les différentes vertus. Il s'arrête quelque peu à chacune des vertus cardinales, — pour n'avoir pas à y revenir, dit-il, — réservant à la Morale spéciale l'étude des vertus théologales auxquelles sera jointe la religion.

Après le destinataire de l'Appel du Christ, son contenu. Et c'est l'étude de la norme, à distinguer de la loi : celle-ci ajoutant à la norme la référence à une volonté qui donne à la règle de vie son caractère obligatoire. La loi mesure objectivement notre moralité, mais cette mesure ne s'applique d'une manière concrète à nos actes que par l'intermédiaire de leur « objet » (ou matière), et cet objet doit être soigneusement distingué de l'« objectif » ou intention, motif de l'acte. Occasion est ainsi donnée de prendre position sur l'« Ethique en situation » condamnée à plusieurs reprises par Pie XII.

A un tel appel du Christ, quelle sera la réponse de l'homme ? Le « non » du péché ou le « oui » de la conversion. C'est la seconde partie du volume.

Signalons l'analyse du péché inspirée de l'Ecriture : le péché comme perte de Dieu, comme opposition à la volonté divine, comme injustice suprême. Après une étude fouillée de la tentation, du péché véniel, du péché mortel, on insiste sur la multiplicité ou mieux la prolifération des péchés, et on passe en revue les péchés capitaux.

Répondre « oui » au Christ, c'est la conversion. Une étude, biblique ici encore, illustre cette réalité dont on souligne les coordonnées sacramentaires : la conversion est une rencontre avec le Christ, principalement dans le Baptême, la Pénitence, l'Eucharistie. Suit une analyse minutieuse des trois éléments de toute conversion : repentir, confession (et l'on parle, du point de vue du pénitent, du sacrement de Pénitence), réparation enfin.

Ainsi s'achève la Morale générale : « Quatre titres qui s'équilibrent deux à deux, comme les quatre plans inclinés d'une pyramide : l'Objet sert de miroir au Sujet, la lumière de Conversion repousse le mur d'ombre du Péché. Chacun de ces plans permet de saisir l'ensemble et tous se rejoignent au sommet... La charité est la clef de voûte en quoi tout l'édifice monte et se lie ».

La Morale spéciale sera donc une Morale de la Charité. Une première partie considérera la vie en communauté avec Dieu : vertus théologales, vertu de religion. La deuxième étudiera la charité chré-

tienne aux prises avec les réalités d'ici-bas : prochain, devoirs communautaires, mariage et virginité, usage des biens matériels, etc...

Cette sèche énumération traduit mal le mouvement et la ferveur de l'ensemble. Elle manifeste du moins la hardiesse de qui n'a pas hésité à s'écarter des sentiers battus de nos classiques manuels pour partir à la découverte de routes plus attrayantes pour nos contemporains.

Le Christ a été choisi comme centre de convergence. Quoi qu'il en soit de cette option que je ne veux pas mettre en cause ici, la vie morale retrouve la perspective dogmatique qu'elle n'aurait jamais dû perdre. Le mystère du Christ, ce n'est pas seulement le mystère du Fils de Dieu qui veut entrer en dialogue avec chaque être humain, c'est aussi le Mystère de l'Eglise ; et l'A. d'insister sur le caractère communautaire de la conversion comme de tout l'agir humain à la suite du Christ. On ne peut qu'applaudir en voyant la place que tiennent les Sacrements, et pas seulement celui de Pénitence. Les considérations canoniques sont laissées aux canonistes. Tout est étudié et traduit en termes de vie.

Un thème revient sans cesse, qui illumine pour ainsi dire chaque page : le thème du progrès, de la perfection, de l'épanouissement dans l'amour de Dieu. Nous sommes loin de ces Théologies morales, ainsi se dénomment-elles, qui semblent n'avoir d'autre but que d'apprendre à s'approcher le plus possible du péché sans le commettre : *id unum conantur ostendere, quam prope ad peccatum sine peccato liceat accedere* (S. Thomas More). Ici, il n'y a pas d'une part une Morale du péché s'adressant aux pauvres gens qui se sauvent de confession en confession, de l'autre une Morale de la perfection pour les aristocrates de la vie intérieure. Il n'est qu'une Morale, et qui est une Morale de la Charité. Dans cette ligne, de nombreuses pages mériteraient d'être signalées qui, d'une doctrine méconnue ou ignorée, dégagent des vérités importantes pour la conduite de la vie. Je pense à tout ce qui regarde le sens de la loi, l'éducation de l'obéissance, le caractère positif de la tempérance, la distinction (capitale en pastorale, mais inconnue de la plupart) entre tempérance et continence (ne faudrait-il pas mieux parler de *maîtrise de soi* ?). Qu'on nous permette ces citations pour leur « résonance spirituelle ». Ainsi p. 178 : « C'est un manque de profondeur que de ne montrer aucun amour intérieur, aucun enthousiasme pour la valeur particulière à nous confiée et de tout ramener à la seule formalité de la volonté divine : en soi cela m'est indifférent, mais parce que c'est la volonté de Dieu...». Un peu plus loin (p. 206) : «La structure naturelle de notre être moral, toujours en devenir, et surtout l'incomparable richesse de la révélation chrétienne dont nous sommes instruits, font que notre savoir moral précède toujours et surpasse le bien que nous réalisons... On en sait toujours un peu plus qu'on en fait ». Et

à propos du « Cœur » (p. 267) : « Deux dangers menacent l'éthique chrétienne du sentiment et l'histoire les illustre l'un et l'autre : le danger que cette éthique du « cœur » ne dégénère en une fuite devant la responsabilité du Royaume de Dieu (la doctrine luthérienne de la pure intériorité ne représente que trop clairement cette déviation) ; inversement le danger que l'éthique de la responsabilité mal comprise ne se corrompe en une morale du succès extérieur ». Il faudrait signaler aussi la critique de l'« agere contra » comme idéal de vie et, à propos de la connexion des vertus, les remarques sur le *wisky-priest* de Graham Greene dans *La Puissance et la Gloire.*

A cause de son extension et de sa complexité, la matière morale ne se laisse pas facilement enserrer, encore moins ordonner. Quelle qu'elle soit, une organisation ne saurait emporter l'adhésion universelle et l'on peut toujours critiquer telle ou telle option. Qu'on nous permette pourtant, dans un esprit constructif, de signaler quelques points qui diminuent la valeur de cette synthèse.

Dans la riche moisson de l'index scripturaire, quatre numéros seulement renvoient aux Béatitudes du Sermon sur la Montagne. L'usage qui en est fait montre que ce thème, évangélique s'il en est, n'occupe pas la place qui lui revient en Morale, surtout dans une Morale de la « suite » du Christ. On pourrait faire semblable remarque au sujet de l'action du Saint-Esprit. L'A. note quelque part, et nous ne lui en ferons pas grief : « L'important n'est pas de savoir s'il faut vraiment reconnaître sept dons (et pas plus), réellement distincts l'un de l'autre, ni s'il faut ou non y voir des habitus véritables distincts des vertus. L'intérêt plutôt théorique de ces questions ne doit pas masquer l'essentiel à savoir que la perfection de la vertu chrétienne est de se laisser guider par l'Esprit » (p. 349). Justement, cet *essentiel* n'est pas assez mis en lumière. Le Christ nous appelle, il se donne en exemple, comme le modèle qu'il faut suivre. S'il nous envoie son Esprit, c'est pour nous «modeler» de l'intérieur, nous mettre en accord avec lui. Au traité de la vertu, on ne nous dit rien de l'action du Saint-Esprit, ce qui est déjà prendre position... La définition des dons nous est proposée, et comme en passant, à propos de la vertu de prudence. Mais rien sur « le » Don, sur l'action de l'Esprit dans une âme où sa présence se fait plus intime. Les remarques faites à l'occasion de chaque vertu sur les dons correspondants ne sauraient combler cette lacune.

Dans un livre de ce genre, la mise en place des différentes vertus pose un problème redoutable. L'« Initiation théologique » des Editions du Cerf avait adopté la division classique en vertus théologales et vertus cardinales. Sur ce point, le Père Häring est-il allé jusqu'au bout de son option fondamentale ? Comme on l'a vu, sa Morale spéciale se veut toute centrée sur la charité. Par ailleurs, il ne veut pas perdre le bénéfice de la doctrine traditionnelle des vertus cardi-

nales. Les situer après les vertus théologales ne ferait pas assez apparaître les exigences de la charité qui doit marquer toute la vie ; celle-ci ne s'exprimerait pas assez en termes de charité. L'A. a senti cet inconvénient. Il a essayé d'y obvier, mais sans y réussir totalement. D'où cette étude détaillée des vertus cardinales (70 pages) qui fait figure de hors d'œuvre en Morale générale. Sans doute la Morale spéciale aura ainsi le champ libre pour étudier, en termes de charité, la vie personnelle, familiale, sociale, politique, économique etc..., mais, elle le fera sans se référer de l'intérieur aux vertus proprement morales ; celles-ci n'auront pas authentique droit de cité au pays de la charité.

Il y a là un manque de rigueur et d'unité qu'il faut regretter. Et l'on peut se demander si, dans une synthèse de ce genre, il n'aurait pas été tout indiqué de laisser une tradition pour organiser les différents secteurs de la vie morale à la lumière d'une doctrine qui, pour être moins traditionnelle, peut se réclamer de l'autorité de saint Thomas.

L'A. n'ignore pas la doctrine thomiste des vertus générales, encore qu'il manifeste certaines confusions (ainsi la tempérance n'est pas une vertu générale au même titre que la religion, la magnanimité et la justice générale ; elle l'est au même titre que les autres vertus cardinales, comme condition générale de tout acte vertueux qui doit être modéré comme il doit être raisonnable, juste, ferme). Ce n'est pas le lieu de légitimer cette doctrine, d'en montrer tout l'intérêt. Marquons seulement le lien qui peut être mis entre ces vertus générales et la charité comme amour de Dieu, amour de soi et amour du prochain. En effet l'amour de Dieu nous incite à utiliser toutes les réalités créées et à en faire hommage au Seigneur dans les actes de religion. L'A. a saisi ce rapport ; son traité de la charité est suivi d'une étude poussée de la vertu de religion. L'amour de soi nous commande de faire fructifier nos talents : vertu générale de magnanimité, sens de l'effort, du grand. L'amour des autres ne va pas sans le respect et l'amour du bien commun ; et c'est l'usage des biens de ce monde dans les rapports avec autrui : justice générale. Sous ces trois chefs ne retrouvons-nous pas, mais intimement unis à la charité et avec tout le bénéfice de la doctrine des vertus, l'ensemble de la Morale spéciale du P. Häring ? Une allusion aux vertus cardinales suffisait alors en Morale générale ; la prudence qui, comme la charité mais pour d'autres raisons, transcende les vertus générales, prenait place tout naturellement dans l'important traité de la conscience, dont on regrette que le plan actuel l'ait séparé.

Ajoutons qu'étudier la mortification dans le sillage de la tempérance n'est pas heureux. On minimise le sens de la pénitence chrétienne ; on risque même de fausser certains esprits. Par contre s'il est juste de rendre à l'humilité son importance, il est regrettable qu'on ne considère pas de plus près ses rapports avec la magnanimité.

Que dire maintenant de la « dialectique » qui noue cet essai de synthèse ? On nous permettra de marquer des réserves, encore qu'elles visent à mieux situer ce genre d'ouvrage dans la littérature morale.

L'ouvrage du P. Häring se présente tour à tour comme une Morale de la Loi du Christ (*cf.* le titre), une morale de l'imitation du Christ, une Morale de la Charité, une morale de « réponse-responsabilité ». Tout cela est vrai, comme aussi la note rappelant que le thème de l'homme à l'image de Dieu doit être au cœur de la Théologie morale (p. 31). Malheureusement on a souvent l'impression que l'A. a voulu assumer tous ces points de vue sans parvenir à les ordonner les uns les autres, sans les hiérarchiser de manière satisfaisante. Mais, dira-t-on, cette idée de « réponse-responsabilité », si séduisante à première vue ? Nous tenons là, sans doute, une idée qui met de l'ordre dans la matière : le sujet de l'Appel, son objet, les deux réponses possibles. Des vérités exigeantes et oubliées s'éclairent d'une lumière qui les rend plus vivantes, plus attrayantes, plus parlantes enfin, — et il s'agit de dialoguer ! Mais, au fond, avons-nous autre chose qu'un « cadre commode » ? Ce fondement ne reste-t-il pas trop artificiel, trop extérieur ? Il ne semble pas que cette « idée-mère » enfante toute l'œuvre. Elle ne commande pas vraiment le mouvement interne de chaque traité. On parlera par exemple du caractère « dialogal » de chacune des vertus ; cela ne suffira pas à les définir, cela n'atteindra pas leur structure intime. C'est si vrai qu'une fois mises en place les différentes masses du traité, la notion de « réponse-responsabilité » revient rarement. Bien plus, en Morale spéciale, elle passera au second plan au profit de la charité. Sans doute il s'agit toujours de « répondre » et l'on est toujours « responsable ». Mais cette idée reste trop à la surface des choses. Aimer Dieu, aimer son prochain c'est répondre à un appel ; mais cette réponse s'exprime dans quelque chose d'autre et de premier, qui est justement la charité dans et par le Christ. L'idée connexe de « responsabilité » est également criticable. N'est-elle pas trop subjective pour *fonder* une Morale ? N'est-il pas dangereux de centrer celle-ci sur un sentiment qui chez certains pourra s'énerver et porter au scrupule, chez d'autres se diluer jusqu'à disparaître complètement ? Et puis surtout, si je dois répondre de ma conduite devant Dieu, c'est parce que je ne suis pas enfermé en moi-même ; je suis ouvert au *Tout Autre* qui, par grâce, veut se faire *Tout Mien* et qui unifie peu à peu ma vie et mon être pour me permettre de rentrer un jour dans sa joie. Une authentique Morale de la béatitude ne saurait mériter le reproche d'égocentrisme. En tout cas, elle a pour elle l'Evangile.

Autre manque de rigueur. L'analyse de la vie morale est menée dans un style plus ou moins « personnaliste » qui *décrit* mais qui ne donne pas les *raisons*, qui ne rend pas vraiment compte. Ainsi lorsqu'il s'agit de dire ce qu'est une véritable communauté, on jongle

avec les « je », les « tu », les « nous » ; on analyse, on ne fonde pas en raison. Et plus tard, quand on étudiera les devoirs sociaux et individuels, quand on parlera de l'Etat, de la peine de mort, des mille et un problèmes de la justice, quand il faudra distinguer personne et communauté..., les fondements seront-ils assez solides ? Ailleurs la liberté humaine est mise en relation avec cette vérité primordiale à savoir que l'homme créé à l'image de Dieu participe à la liberté divine. Plus loin, on fait appel aux relations entre les trois personnes divines pour marquer l'antériorité de la connaissance sur l'action et souligner que la connaissance d'un bien est promotrice d'action : cela peut être suggestif, ce n'est pas scientifique. Des intermédiaires sont télescopés. Certains esprits peuvent en être désorientés, qui ne sauront plus légitimer devant des incroyants et à leurs propres yeux ce qui peut être fondé en raison et doit être respecté par tous les hommes.

Le recours constant à la Parole de Dieu (les spécialistes diront si on n'a pas cédé parfois à un certain concordisme), le désir d'avoir l'audience des contemporains allié au respect de la tradition, le manque d'une idée vraiment synthétique, tout cela fait que, de cette grande richesse de matériau, se dégage une impression disparate, un manque d'unité : on passe d'une étude biblique à un morceau de Max Scheler pour retrouver des considérations on ne peut plus classiques.

En conclusion, et pour équilibrer louanges et réserves, disons que nous avons ici une *Morale chrétienne intéressante et bienfaisante*. Morale chrétienne et non Théologie morale, si l'on garde cette dernière expression pour une étude proprement scientifique de la vie morale. Ce livre a été écrit *à l'intention des prêtres et des laïcs*, dit le sous-titre. Plusieurs n'y ont pas pris garde, qui ont voulu voir ici un manuel de Théologie morale pour étudiants ecclésiastiques. La formation des prêtres a d'autres exigences ; la Théologie morale comme science aussi. Parler de Spiritualité, serait minimiser injustement l'intérêt de cet ouvrage, encore qu'il mérite d'être regardé et utilisé comme un beau livre de spiritualité : pour une morale, ce n'est pas le moindre éloge. Aussi, malgré les limites que nous nous sommes permis de signaler, nous recommandons ce livre aux prêtres et aux laïcs cultivés. Les pasteurs en particulier y reconnaîtront, sous de nouveaux atours et dans un autre décor, des vérités anciennes et toujours jeunes. Leur prédication, leur ministère, leur propre vie y trouveront un regain de vérité et de ferveur.

V. de Couesnongle, O. P.

Régis Bernard, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase.*

Paris, Aubier, 1952, in-8 154 pp.

Il existe plusieurs monographies sur le thème de l'image chez les Pères grecs. Le P. Bernard en nous donnant cette étude consciencieuse sur S. Athanase permet de prendre une vue plus juste du développement de ce concept dans la littérature patristique. Il n'omet pas, d'ailleurs, de faire maintes comparaisons instructives entre la notion d'image chez Athanase et quelques-uns de ses grands devanciers, Origène ou Clément d'Alexandrie, plus aventureux, certes, mais aussi plus passionnants.

Athanase a une doctrine ferme de l'image. Fonde-t-elle une anthropologie, nous avons l'expression « à l'image », dont on suit la délimitation bien définie dans le *C. Gentes* et le *de Incarn.* «à l'image» est un concept statique ; c'est un terme quasi-ontologique. Le terme « image », lui, est réservé à la seconde personne de la Trinité: il fonde alors une théologie trinitaire. Mais cette théologie commande l'anthropologie, bien que les explications de S. Athanase sur les rapports entre l'expression « à l'image » et le terme « Image » ne soient pas des plus claires. Le contenu de l'expression n'est pas rigoureusement précisé : il faudrait une théologie des relations entre la nature et la surnature pour atteindre la rigueur désirable. Ce clair-obscur était inévitable pour l'Evêque d'Alexandrie.

S. Athanase a mieux défini le contenu et la portée du terme « Image » : la controverse arienne l'a contraint à ce travail critique. Il précise qu'elle marque ressemblance et dépendance d'origine. Le P. Bernard fait remarquer avec justesse que S. Athanase aurait rendu pleine justice au texte de Col. 1, 15 s'il y avait ajouté la notion de « manifestation ».

Le livre du P. Bernard se lit facilement et avec intérêt. Il est de nature à apporter au théologien quelques suggestions pour une anthropologie, et à l'historien des dogmes il présente une excellente synthèse du thème de l'image dans la théologie de S. Athanase.

C. D.

*G. G. Willis, *Saint Augustin and the Donatist Controversy.*

London, S. P. C. K., 1950, in-8, 200 pp.

L'auteur retrace avec clarté, dans un premier chapitre, l'histoire du schisme avant l'époque de S. Augustin. Dans les deux chapitres suivants, il raconte les péripéties de la lutte de l'Evêque d'Hippone

avec les schismatiques. Mais ce qui intéresse notre auteur, ce n'est pas cette histoire pour elle-même, c'est l'occasion qu'elle donne à S. Augustin d'élaborer sa doctrine de l'Eglise, sa conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat, et finalement sa théologie des sacrements.

Augustin sentit le besoin de travailler la doctrine de l'Eglise. En effet, S. Cyprien, à la suite de S. Irénée et d'autres avaient une théorie trop rigide de l'Eglise visible, reconnue par sa catholicité et sa communion avec les évêques catholiques. Cette conception domina l'Eglise occidentale et fut celle d'Optat de Milève. Mais les donatistes contraignent Augustin à reconsidérer les quatre notes de l'Eglise : unité, sainteté, catholicité et apostolicité, et à maintenir que le lien de l'unité est la charité. Ceci l'amena à envisager la question du salut en dehors de l'Eglise visible. En fait le développement de la doctrine de l'Eglise invisible facilita surtout des problèmes pratiques.

Augustin était pasteur : ayant à s'opposer aux violences trop fréquentes des donatistes et rêvant de refaire l'unité de l'Eglise africaine, il en vint graduellement à approuver l'emploi de la coercition pour l'établissement de cette unité. La question des rapports entre l'Eglise et l'Etat est posée. On sait l'influence que la position de l'Evêque d'Hippone eut sur les siècles à venir.

Autre sujet de controverse : les sacrements. Cyprien tenait pour irrégulier et invalide un sacrement conféré par quelqu'un qui était exclu de la communion de l'Eglise. Les donatistes professaient la même opinion ; mais ils avaient déplacé l'accent mis sur la nécessité de l'union à l'Eglise au profit de celle de la pureté de vie du ministre. Ils détruisaient ainsi l'équilibre de la pensée de S. Cyprien. Augustin supprime la difficulté en distinguant entre la validité et la « régularité » d'un sacrement.

Ce livre est un exposé sérieux et documenté.

C. D.

Dom H.-M. Diepen, o. s. b., *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine, une étude de la Christologie de l'Anatolie ancienne.*

Oosterhout, 1953.

Dom Diepen porte sur le terrain historique la discussion au sujet de « l'Assumptus Homo ». Cette expression fut autrefois utilisée par de nombreux écrivains ecclésiastiques ; elle était depuis lors tombée en déshérence. Et pour cause : un S. Thomas, par exemple, n'est guère éloigné de la tenir pour hérétique : il y flaire la position de Nestorius, c'est-à-dire la négation de l'unité de Personne dans le Christ.

Or, voici que, ces derniers temps, cette formule prend un regain de vitalité, et qu'on lui trouve un sens orthodoxe. On réhabilite un Théodore de Mopsueste, chaud partisan de cette théologie ; et on regrette les emportements d'un Cyrille d'Alexandrie.

Dom Diepen est alarmé de cette vigueur nouvelle d'une ancienne formule, de ce parti pris de réhabilitation de ceux qui sont tombés sous le coup d'anciens anathèmes. Car, à son avis, la théologie de l'Anatolie ancienne, donc celle de Théodore de Mopsueste, est bel et bien condamnée aux Trois-Chapitres. C'est là ce qu'il appelle le sens oriental de l'Assumptus Homo ; car il en existe un sens acceptable, et orthodoxe. Il le baptise occidental.

Inutile d'entrer dans tous les détails historiques de cette affaire. Dom Diepen mène sa démonstration avec fougue, sans pourtant oublier la rigueur. Toutefois Dom Diepen marque une trop grande sévérité à l'endroit de Théodore : est-il nécessaire de l'accuser de faiblesse dans la foi ?

Chalcédoine revient à être pour Dom Diepen le fruit de la modération romaine : ce sont les formules du « Tome à Flavien » qui sont adoptées. Dom Diepen se refuse à voir dans le Concile le triomphe des « Orientaux » contre Cyrille ; c'est à son avis la défaite de la théologie de l'Anatolie ancienne. Et, pense-t-il, celle des historiens et théologiens qui veulent réhabiliter l'antique formule.

C'est aux historiens du dogme de se prononcer sur la valeur des affirmations de Dom Diepen. Mais espérons que les soucis de la polémique n'embrouillent pas des recherches suffisamment ardues par elles-mêmes.

C. Duquoc.

* Ed. K. Lee, *The Religious Thought of St John.*

Londres, S. P. C. K. 1950 ; in 8, xv - 270 pp.

L'auteur, qui n'est pas un spécialiste, mais un prêtre de paroisse fortement averti des questions d'exégèse, s'est efforcé de construire une théologie biblique de la pensée johannique ; il a parfaitement atteint son but, si on tient compte du genre adopté. C'est un livre longuement mûri dans la fréquentation assidue des écrits de l'apôtre. Ce n'est pas seulement l'œuvre d'un homme d'études, mais celle de quelqu'un qui nourrit sa foi de l'Ecriture. C'est à mon sens ce qui donne à cet ouvrage son ton si profondément religieux.

Il ne faut pas se tromper sur la portée de ce livre : il n'est pas destiné à des spécialistes, malgré le sérieux de sa documentation. Il vise à faciliter une lecture fructueuse de l'œuvre johannique. Pour ce, l'auteur étudie les thèmes majeurs de la pensée de l'apôtre. Le Prologue de l'Evangile lui fournit le plan de son organisation théologique. Il part de la conception de Dieu qui est Lumière. Ce Dieu se révèle en Christ ; E. K. Lee donne ici à partir de l'évangile johan-

nique le témoignage de Jésus sur lui-même. Ce n'est qu'ensuite qu'il introduit la réflexion de S. Jean sur ce Jésus, et la théologie du Logos. Le Logos vient dans le monde qui gît dans les ténèbres. Cette opposition « ténèbres-Lumière » ne relève pas d'un dualisme métaphysique, mais éthique. Ceci nous vaut un beau chapitre sur la notion de « monde ». Que la Lumière luise dans les Ténèbres. c'est le salut du « monde » : et ce salut s'accomplit par la mort et la résurrection du Christ, ce que S. Jean nomme l'exaltation ou la gloire. Le chapitre sur le salut est peut-être le mieux venu de tout le livre. Après l'esquisse de l'œuvre de la Lumière dans le monde, œuvre qui aboutit à la vie éternelle, l'auteur s'arrête à l'appropriation de cette vie à l'homme par la foi et conclut son ouvrage par l'étude des rapports entre la théologie et la morale. Cette conclusion souligne que l'idée qui unifie la pensée johannique est la suivante : « Dieu est Amour ».

Quelques remarques plus critiques : les rapprochements avec le milieu ambiant font souvent l'impression d'être gratuits. L'auteur parait en outre trop esclave des exégètes dont il adopte le point de vue pour élucider le problème des sources. On peut ne pas être d'accord avec la position que prend E. K. Lee, sur le problème johannique, dans son introduction. Ceci n'a d'ailleurs peu ou pas d'importance pour le reste de l'ouvrage. Enfin on ne peut reprocher à l'auteur de n'avoir pas mis en évidence les rapprochements avec la secte de Qûmran.

Bref, c'est un beau livre, et un livre sérieux. E. K. Lee a bien établi le jugement qu'il porte sur S. Jean en fin de son ouvrage : « Jean est un théologien au sens le plus strict du terme : il ramène tout à Dieu comme à son origine ».

C. D.

W. SCHAMONI, *Le vrai visage des Saints.*

Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Encore une réussite de cette admirable collection, qui nous a fait déjà découvrir le visage spirituel de saint François d'Assise, de saint Pie X et de saint Ignace de Loyola. On a voulu nous révéler ici les traits physiques de plus de cent-vingt saints, tels que nous les ont laissés la peinture, la photographie ou le masque mortuaire. Rien de plus varié que ces visages : certains sont même assez inattendus : « Point de danger ici, commente le P. Doncœur dans la préface, de confondre les personnes en un même type passe-partout et uniformément béat. Quels tempéraments se révèlent et, au grand sens, quels originaux ! Ceux-là, l'Esprit-Saint ne les a pas faits en copies conformes, mais comme il a accusé et parfait les traits de ce que saint Jacques appelait en son épître « *vultum nativitatis suæ* », leur air de naissance ». Pour compléter cet impressionnant documentaire, on a

reproduit également quelques spécimens de l'écriture des saints. A chaque portrait correspond une courte biographie, tandis qu'une longue introduction de l'Abbé Schamoni traite de la canonisation des saints et des problèmes posés par la sainteté et que des notes techniques complètent le texte. Livret d'art, ce livre est donc aussi un excellent manuel d'hagiographie.

R. S.

H. Rahner, s. j., *Ignace de Loyola.*

Avec 226 photos de Léonard von Matt, Desclée de Brouwer, 1955.

A l'aube du 31 juillet 1556, dans une humble cellule de la maison professe de Rome, Ignace de Loyola, fondateur de la plus puissante Compagnie d'apôtres qui se soit mise au service de l'Eglise, remettait silencieusement son âme à Dieu.

Que de chemin parcouru, au spirituel plus encore qu'au temporel, depuis le Guipuzcoa natal, depuis surtout les jours de la conversion éclose, on sait en quelles circonstances meurtrissantes, de la méditation de la Passion du Christ et des hauts faits de ses grands serviteurs, un François d'Assise, un Dominique de Guzman. C'est cet itinéraire spirituel que le P. Hugo Rahner, à l'occasion du IVme centenaire de la mort de saint Ignace, relate ici en un récit dont la sobriété parfaite le dispute au caractère strictement critique. Rien de l'enflure d'un panégyrique, aucune lourdeur d'érudition. Que dire des images ! de ces deux cents photographies qui « illustrent » le récit, faisant contempler par les yeux ce que le texte dit à l'esprit et au cœur.

Un livre magnifique, en sa beauté discrète, dont on voudrait qu'il marque une étape décisive, après les progrès faits en hagiographie, dans la présentation de la « Vie des Saints ».

R. B.

Convertis du XXe siècle

3me vol. 246 pp. Paris-Tournai, Casterman, Bruxelles, Foyer Notre-Dame.

Comme les précédents, le troisième volume de la collection dirigée par le P. Lelotte, S. J. directeur de « Foyer Notre-Dame », contient quinze biographies de convertis de ce siècle. Quarante-cinq biographies en trois petits volumes, un tel raccourci peut-il avoir quelque intérêt ? Oui, pour deux raisons : la présentation est faite par des auteurs de talent et l'on fait parler le plus possible les convertis en les citant. La lecture de ces « itinéraires spirituels » apportera beaucoup. On pourra s'en servir pour les retraites, par exemple, et l'édition de chacune des biographies en brochures séparées facilitera leur circulation à l'intérieur de groupes. R. S.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME V (1956)

ENSEMBLES

EDITORIAUX

ARTICLES

CHRONIQUES

OUVRAGES RECENSES

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

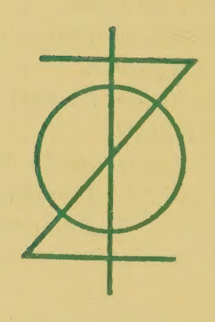
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ? 1° Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*
29. *Le mystère de la Sainte Trinité : 1° Données bibliques*
30. *Le mystère de la Sainte Trinité : 2° Développements historiques*

Programme annoncé :

— *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*
— *Suicide et euthanasie*
— *Le problème du miracle*
— *L'évolution humaine*
— *Problèmes de catéchèse*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. Grail, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 4me trimestre 1956



PRIX : France, **250**
Etranger, **300**